المركز الوطني للترجمة
تونس

وِيل كيملشكا

مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة

ترجمة
منير الكشو



دار سيناترا

مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة

المركز الوطني للترجمة

ويلْ كيملشكا

مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة

ترجمة:

منير الكشو

مراجعة:

صالح مصباح

راجع النص العربي:

الهادي بوحوش - ليلى درغوث - حسين السوداني

دار سيناترا

كيملشـكا، وِيـلْ، مدخل إلى الفلسفة السياسيّة المعاصرة، ترجمة الكشـو، منـير - الحجم: 24x15,5 سـم - عـدد الصفحات: 590 صفحة، منشـورات دار سـيناترا - المركـز الوطـني للترجمة، تونـس 2010، سلسـلة : **ديـوان الفلسـفة**

ر.د.م.ك.: 978-9973-084-55-2

القلسفة السياسية - فلسفة الأخلاق - الفلسفة الأمريكية المعاصرة - ترجمة - كيملشكا، وِيلْ - الكشو، منير - مصباح، صالح.

الأفكار الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة

عن آراء يتبناها المركز الوطني للترجمة.

دار سيناترا

© المركز الوطني للترجمة، تونس **2010**، ط. **1**.

9، نهج المنستيري - 1006 - تونس
الهاتف: 377 567 71 (216+) الفاكس: 308 567 71 (216+)
الواب: www.cenatra.nat.tn
البريد الالكتروني: tarjamah@cenatra.nat.tn

تصدير الطبعة العربية

إنّــه لشرف كبير أن تصدر نسـخة عربية لكتابي وأنا سـعيد بـأن تتوفّر لي فرصة لأبـدي بعـض الملاحظات حولـه. فبمعنى مَا، هـذا الكتاب هو مدخل إلى الفلسـفة السياسـيّة الغربية المعاصرة. لكن بمعنى آخـر، [مجاله] أضيَـق من ذلك بكثير. فهو يكاد يركّز فقط على شـكل من الفلسـفة السياسـية، مُسيطر في أوسـاط الباحثين الأكاديمين في الغـرب الأنغلو-أمريكي، وعلى وجه الخصوص في الولايات المتّحدة وبريطانيا وكندا وأسـتراليا. وكما حاولت أن أبيّن في الكتاب، يُسـيطر الجدل حول الديمقراطيّة الليبراليّة على الفلسـفة السياسيّة الأكاديميّة الأنغلو-أمريكيّة المعاصرة. فالمبادئ الأساسـية للديمقراطيّة الليبرالية -كحقوق الفرد وتكافؤ الفرص والمواطنة الديمقراطيـة- تحدّد مصطلحات الجدل الفلسـفي، إذ يتجادل الفلاسـفة حول مدلول تلك المصطلحات وحول مفاعيلها والمسـوّغات التي تقوم عليها. وذلك الجدل هو ما حاولت تلخيصه في هذا الكتاب.

إنّ هذا التركيز على الديمقراطية الليبرالية هو، فيما أعتقد، خاصية هامة ومميّزة لأعمال الفلاسفة السياسيين الأكاديميين المعاصرين في الغرب الأنغلو-أمريكي. ولكن يجدُر التنويه إلى أنّ ذلك لا يجب أن يُعدّ خاصية «للغرب» عامّة. فبداية، توجد في الغرب العديد من التقاليد غير الليبرالية وغير الديمقراطية التي ما زالت ذات تأثير بالغ في الثقافة الشعبيّة هذا إن لم يكن في الفلسـفة السياسيّة الأكاديميّة. وتاريخيا، قامت كلّ الديمقراطيّات الغربيّة بممارسـات منافية للديمقراطية ولليبراليّة، على الأقلّ تجاه بعض المجموعات، مثل الأقليّـات العرقيّة أو الدينيّة، وتجاه النسـاء والطبقة العاملة ومثليّـي الجنس. فقد حُرِمت تلـك المجموعـات، في أكثر الأحيان، من الحقوق المدنيّة ومـن تكافؤ الفرص وحتى من المواطنة. وتُـظهر اسـتطلاعات الرأي أنّ عددا لا يُستهان به من المواطنين، في العديد من البلدان الغربية، لا يزال يتحفّظ تجاه توسـيع المسـاواة في المواطنة لتشـمل البعض من تلـك المجموعات. ففكـرة أن الولايات المتّحدة، مثلا، لا بُدّ أن تكون أمّة مسـيحيّة بيضاء فكرة ذات أصول عريقة، وقد تبنّتها في الماضي، على نحو علنيّ، النخب السياسيّة وقرارات المحكمة العليا. ولا تزال أشكال متعدّدة من أيديولوجيّات الاستبداد العرقيّ والهيمنة الذكوريّة أو النقاوة الدينيّة موجودة بأشكال خفيّة، داخل الثقافة الشعبيّة وإن لم يعد أحد من الفلاسفة السياسيّين الأكاديميّين يدافع عنها اليوم.

وتجدر الإشارة إلى أن للتقليد الديمقراطي الليبرالي خصومه، حتىّ ضمن الفلاسفة الأكاديميين. فالتقليد الديمقراطي الليبراليّ الذي أناقشه هو، في نفس الوقت عَلمانيّ (أي ليس مُتأصّلا في أيّ تقليد دينيّ محدّد) وإنسانوي (أي ملتزم بالقيمة الأخلاقيّة التي للبشر في ذواتهم). ولا يقبل كلّ الفلاسفة الأكاديميّين بهذين الالتزامين. فهناك منهم من يقول إن العقل البشريّ العَلمانيّ لا يستطيع أن يدير، بمفرده، الشأن السياسيّ وإننا نحتاج في ذلك إلى التماس الحكمة من الوحي الإلهيّ، كالكتاب المقدّس مثلا. كما أن هناك، أيضا، عدد كبير من الواقعيّين الهوبزيّين والعدميّين النتشيّين، ممّن ينفون أن تكون للكائنات البشرية قيمة في ذواتها، ويُنكرون بالتالي كلّ دور فاعل للحجاج الأخلاقي في المجال السياسيّ. ولكِلاَ الاتّجاهين في الفلسفة، الديني والمناهض للنزعة الإنسانويّة، جذور عميقة في الحياة الفكريّة للغرب، وما يزالان شديدي التأثير في الفلسفة القاريّة، على نحو خاص (أي في أوروبا القاريّة أكثر مما هو الأمر في البلدان الأنغلو-أمريكيّة)[1].

وباختصار، ليس التقليد العَلمانيّ والإنسانوي المميز للديمقراطية الليبراليّة، الذي أناقشه في هذا الكتاب، إلا أحد مكوّنات الحياة الفكريّة في «الغرب». ولئن كان هو الغالب في الغرب الأنغلو-أمريكيّ، على صفحات المجلاّت المختصّة في الفلسفة السياسيّة الأكاديميّة المعاصرة، فإنّه يعيش، جنبا إلى جنب، مع عدد من المعتقدات والممارسات غير الليبراليّة للجمهور العريض من الناس ومع عدد من التوجّهات الدينيّة المعادية للنزعة الإنسانويّة المنتشرة، على نحو عام، بين المفكّرين[2]. وليس نوع التنظير للديمقراطيّة الليبراليّة الذي نناقشه في هذا الكتاب غير واحد من أنواع «الخطابات» التي يمكننا سماعها في الجدل السياسيّ في البلدان الغربيّة المعاصرة. فالذي يستمع، مثلا، إلى الأحاديث الإذاعيّة في أمريكا يجد صعوبة في العثور على صلة بين ما يُعبّر عنه هناك من مشاعر معادية لليبراليّة، في الكثير من الأحيان، وبين نوع النظرية الليبراليّة الذي نناقشه في هذا الكتاب[3].

لقد ذكرت ذلك لأنبّه أيضا إلى محدوديّة هذا الكتاب: إنّه إطلالة على الوجهة الغالبة على الفلسفة السياسيّة الأنغلو-أمريكية، وليس استعراضا للاتّجاهات الكبرى أو للتقاليد الفكريّة في الغرب. وأتصوّر أنّ أمرا، كهذا، يصبح هامّا عندما نتساءل عن مدى فائدة الفلسفة السياسيّة الغربيّة للعالم العربيّ. فمن الطبيعيّ أن ننشغل بالسؤال

1- للاطّلاع على نظرة شاملة وجيّدة حول هذه الاتّجاهات المناهضة لليبراليّة انظر:
Mark Lilla, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics* (New York Review Books, 2003).

2- حتىّ أولئك الذين يتبنوْن وجهة ليبراليّة إنسانويّة في المسائل السياسيّة الداخليّة يتبنوْن تصوّرا واقعيّا، على صعيد العلاقات الدوليّة، لا تقوم فيه الاعتبارات الأخلاقيّة بأي دور في تحديد كيفية معاملة البلدان لبعضها البعض. ولحسن الحظّ، هناك اعتراف متنام بأنّ المبادئ الليبراليّة، عندما تُطبّق على نحو تامّ، تفرض ضوابط أخلاقيّة في مجال العلاقات الدوليّة.

3-للإطلاع على نقاش جيّد «للخطابات» المتعدّدة في الحياة السياسيّة الأمريكيّة والطريقة التي نافس، من خلالها، تاريخيّا الخطاب الليبرالي الخطابات الأخرى انظر: Rogers Smith, *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in American-History* (Yale University Press, 1997).

عمّا إذا كان نوع الفلسفة السياسيّة الذي ظهر في الغرب يصلح لسياقات أخرى، ذات تواريخ مختلفة ووقائع راهنة. فهل إنّ المبادئ الأخلاقيّة والسياسيّة ذات صلاحيّة كونيّة أم إنّها لا تصلح إلا للزمان والمكان اللذين ظهرت فيهما؟

هذا هو الجدل الذي شغل الفلاسفة، منذ بدايات الزمن، وما يمكنني أن أضيفه، في هذا الصدد، هو شيء قليل. ويستطيع قرّاء هذا الكتاب أن يستبينوا بأنفسهم مدى ملاءمة المبادئ التي يعرضها للوقائع التي يواجهها العالم العربيّ اليوم. غير أنّي أقترح، أن نتجنّب، عند التطرّق إلى هذا السؤال، الحديث المُظلّل أو الاختزاليّ حول «التقاليد»، إذ يُقال أحيانا، مثلا،إنّ التقليد الديمقراطيّ الليبرالي هو «تقليد غربيّ» وإنّه يختلف عن «التقليد العربي» وعن «التقليد الإسلاميّ». ولا بُدّ أن يغدو واضحا، انطلاقا ممّا قلته آنفا، أن لا وجود لشيء من قبيل التقليد الغربيّ «الواحد». فهناك تقاليد غربيّة مُتعدّدة، بعضها ليبراليّ وبعضها خلو من الليبراليّة، بعضها عَلمانيّ وبعضها الآخر دينيّ، بعضها ذو نزعة إنسانويّة وبعضها الآخر واقعيّ أو عدميّ. وتاريخيا، لم يكن التقليد الديمقراطيّ الليبراليّ العَلمانيّ إلا أحد التقاليد المتنافسة التي عرفها الغرب. وفي أكثر الأحيان، لم يكن السائد من بينها. وسيطرته اليوم في الأوساط الأكاديميّة للفلسفة السياسيّة، في الغرب الأنغلو-أمريكيّ، هي غير معتادة، وليس هناك ما يضمن استمرارها في المستقبل. وإن كُتب لها الاستمرار، فسيكون ذلك لأنّ أجيالا جديدة من المفكّرين ستواصل اعتبار ذلك التقليد وجيها وضروريّا، بالنسبة إلى المشاكل التي تواجهها، وليس لأنه «التقليد الغربيّ». وإذا لم يعُد المفكّرون يعتقدون أن المبادئ الديمقراطيّة الليبراليّة مُلهمة وفاعلة – وعندما يحصل مثل ذلك – فستكون هناك العديد من التقاليد الأخرى في الغرب يعوّل الناس عليها، كما فعلوا في الماضي، لمعرفة ما يتعيّن عليهم فعله.

ويمكن أن يُقال نفس الشيء، فيما يبدو لي، بصدد العالم العربيّ. فلا وجود لشيء من قبيل التقليد العربيّ أو الإسلاميّ «الواحد»، إذ هناك تقاليد عديدة، بعضها ليبراليّ أكثر من غيره، وبعضها عَلمانيّ وإنسانوي أكثر من غيره. ففي العالم العربي، كما هو الحال في الغرب، ينبغي على كل جيل من المثقّفين أن يقرّر بنفسه أيّة وجهة، من ضمن وجهات مختلفة، تساعده أفضل من غيرها على التفكير في مشاكل اليوم. وقرارات كتلك لا يصنعها لنا «تقليدنا».

وبطبيعة الحال، هناك جوانب من التجربة الغربيّة تجعل المبادئ الديمقراطيّة الليبراليّة أكثر إلحاحيّة بالنسبة إلى المثقفين الغربيين. فقد ذهب بعض الدارسين إلى وجود صلة قرابة بين المسيحيّة والليبراليّة ودافع آخرون على أن موروث القانون الرومانيّ يوفّر أساسا متينا للمُثل الليبراليّة. وقد تجد المجتمعات الفاقدة لِمثل ذلك الموروث التاريخيّ الليبراليّة أقلّ جاذبية أو خالية من المعنى. ومع ذلك، فالرأي عندي، هو أنّ أثر

هذا الموروث التاريخيّ في السـيادة الراهنة للقيم الليبراليّة في الغرب، ضعيف جدّا. فبعد هذا وذاك، عاش الغرب 1600 سـنة مزوّدا بموروثي القانون الرومانيّ والمسيحيّة، قبل أن تبرز الليبراليّة كفلسـفة سياسيّة. وطوال الـ1600 سنة تلك، لم يكن أحد يظنّ أن المسيحيّة والقانون الروماني يقودان إلى الليبراليّة.

إنّ لـبروز الليبراليّـة، في نظري، صلة ضعيفة بالموروثين المسـيحيّ والرومانيّ وصلة قويّـة ببروز الدولة الحديثة. فالفضيلة الأساسـيّة للديمقراطيّة الليبراليّة هي أنّها تمكّن، فيـما أعتقد، من بناء دول حديثة، قويّة وفاعلة، تسـتطيع أن تمنـح فوائد لمواطنيها، ومن الحدّ، في نفس الوقت، من قدرة تلك الدول على اسـتخدام سـلطاتها، على نحو سيّء يؤذي مواطنيها. ومع أنّ مثل تلك الدول يمكن أن تكون أوّل ما ظهرت في الغرب فإنّ كلّ البلدان، في كامل أنحاء العالم، تتطلّع إلى نفس المستويات من الإنجاز الفعليّ لمقوّمات الدولة. لذلك، تواجه كلّ المجتمعات نفس التحديّات لبناء الدولة وإخضاع سـلطتها لضوابط. قد لا تكـون الديمقراطيّـة الليبراليّة الجـواب الوحيد عن تلك التحدّيات، لكن في نظري، تلك هي التحدّيات التي يتعيّن على كلّ نظرية سياسـيّة أن تواجههـا اليوم، سـواء كان ذلك في العالم العربيّ أو في العـالم الغربيّ. وتحـديّات كهذه يُستحسـن مواجهتها، على نحو تعاوني، بأن نُفكّر سويّة من خلال عدد كبير مـن الأمثلة، من كامـل أرجاء المعمورة، حول الطرق الممكنـة والمختلفة في هيكلة الجماعـات السياسـيّة. وأرجو أن يقدّم هذا الكتاب مسـاهمة صغـيرة في حوار كهذا مُخترق للثقافات.

وِيلْ كيملشكا

تصدير الطبعة الثانية

لقد حرّرت الطبعة الأصليّة لهذا الكتاب إثر إتمامي دراساتي الجامعيّة بمدّة وجيزة. وقد بدا لي أمرا محيّرا، في ذلك الوقت، عدم توافر ما يكفي من المداخل في الفلسفة السياسيّة لزملاء يكبرونني سنّا، ذوي خبرة أكبر منيّ في التدريس، والبحث في هذه المجالات، ويُفترض أن يكونوا قد راكموا، طوال السنين التي قضّوها في إلقاء المحاضرات، قدرا كبيرا من الملاحظات والقراءات.

وبعد مرور اثنتي عشرة سنة، بدا لي أن فكرة إنجاز مثل هذا المشروع الطموح لا يمكن أن تخطر إلا ببال متخرّج مندفع، يثق ثقة تامّة في معارفه وقناعاته المكتسبة حديثا. وقد كان لدي، حينها، في الحقيقة طموحان رُمت تحقيقهما من خلال هذا الكتاب. أوّلهما تقديم رؤية شاملة وضافية، على نحو معقول، لأكثر النظريات أهميّة في الفلسفة السياسية الأنغلو-أمريكيّة المعاصرة. أما الثاني فهو إبراز الترابط الداخليّ بين مختلف تلك النظريات. ولقد أردت أن أبيّن أنّ بالإمكان النظر لكلّ نظرية منها باعتبارها تتطرّق إلى جملة من القضايا المشتركة، وتقدّم حلولا لمواطن الضعف أو القصور في الطريقة التي تناولتها بها النظريات السابقة عنها. وهو ما يمكّننا من الوقوف على مدى التطوّر الذي حصل في الزمن، عندما اتسع مجال البحث.

يبدو لي، اليوم، كلا الطموحين مغاليين. ربّما كانت المهمة الأولى، وهي تقديم رؤية شاملة، غير واقعيّة، في ذلك الحين، وازدادت صعوبة في السنوات العشر الأخيرة، بفعل الفورة الهائلة في الكتابات التي شهدها هذا الحقل المعرفيّ، وإحدى علامات ذلك هي الازدياد الكبير في عدد المجلاّت المتخصّصة. فعندما كتب جون رولز كتابه نظرية في العدالة سنة 1971، وهو كتاب أعتبره بمثابة الدرجة الصفر التي تنطلق منها جدالاتنا، لم تكن هناك إلا مجلّة واحدة، وهي (*Ethics*) متخصصة في الدراسات المتعلقة بالفلسفة السياسيّة، وكانت، في ذلك الوقت، تعاني من مشاكل للمحافظة على وجودها. وفي الفترة التي أنهيت فيها تحرير الطبعة الأولى من هذا الكتاب، التحقت بمجلة *Ethics*، التي وقع تنشيطها وإعادتها إلى الحياة، مجلاّتٌ أخرى جديدة مثل مجلّة *Philosophy and Public Affairs* ومجلّة *Political Theory*. ونشهد الآن ظهور موجة أخرى من المجلاّت تتضمن مجلّة *Journal of Political Philosophy* ومجلّة *Critical Review of International Social and Political Philosophy* ومجلّة *Journal of Political Ideologies*. كما شاهدنا أيضا ظهور سلسلة

من الكتب المتخصّصة في هذا المجال، نذكر منها بالخصوص سلسلة «أكسفورد في النظرية السياسيّة» التي صدرت عن دار أكسفورد للنشر الجامعيّ، وكذلك سلسلة «النظرية السياسيّة المعاصرة» عن دار كمبريدج للنشر الجامعيّ.

باختصار، يشتغل اليوم عدد أكبر من الناس في هذا الحقل من البحث، ينشرون مقالات وكتبا أكثر مما كان عليه الأمر من قبل. ولا تقوم هذه المنشورات بتحسين مقاربات قديمة فحسب وإنّما تتطرّق أيضا إلى مسائل جديدة تماما كانت خفيّة عن الأنظار، طيلة السنوات 1970 و1980، مثل التعدّديّة الثقافيّة أو الديمقراطية المداولتيّة.

لذا وجدت نفسي، وببساطة، أمام مادة غزيرة يتعيّن عليّ التصرّف فيها ولا يمكنني أن استمرّ في الإدّعاء أنّني قادر على بلورة مدخل ضاف وشامل. وفعلا، شعرت، أحيانا أنّنا في حاجة إلى نوع جديد من المداخل لحقلنا المعرفيّ، أي مدخل ينتقي بعض الأمثلة لدراستها، بدل الإحاطة بكامل الحقل، أو يركّز على المنهج المُتّبع أكثر ممّا يركّز على محتوى النظريات.

أعترف أنّ لهذا الكتاب مكانة خاصّة في قلبي وأُسَرّ، أيّما سرور، عندما ينتابني شعور بأنّه ساعد على تقديم أفكار، أرى أنها هامّة جدّا، إلى قرّاء جدد. فأنا أعتقد أنّه ما زالت هناك حاجة إلى ما يمكن أن يكون بمثابة الاستعراض العامّ لمجمل ما يوجد في هذا المجال من البحث.

ولكي أجعل الأمور قابلة للإنجاز، كان عليّ أن أقوم باختيارات صعبة تخصّ المادة التي سأنتقيها من العشرية الأخيرة لإدراجها ضمن هذه الطبعة الجديدة. ففي كتاباتي الخاصّة، ركزت على قضايا المواطنة، وأعتقد أنها كانت واحدة من المجالات التي شكلت أكثر من غيرها موضوعا للجدل في تسعينات القرن المنصرم. وقد رأى بعض الدارسين أنّ كلمة «مواطنة» أصبحت الأكثر شيوعا في التسعينات، مثلما كانت كلمة «عدالة» الأكثر شيوعا في السبعينات وكلمة «جماعة» في الثمانينات. ولذلك أضفت فصلين جديدين حول المواطنة. ركز أوّلهما على نوع الخِبْرات والفضائل والأنشطة التي يتعيّن على المواطنين التحلّي بها وإنجازها حتّى يمكن لسياسة ديمقراطيّة أن تكون فاعلة ومستقرّة وعادلة. وهذه مسألة لقيت اهتماما خاصّا من أنصار النزعة الجمهورانية المدنيّة، وحظيت باهتمام أيضا من معظم المدارس الفكريّة الأخرى، وهي تشكّل، اليوم، خلفية التصوّرات التي تبلورت مؤخّرا حول الفضائل المدنيّة والتربية على المواطنة والعقل العموميّ والديمقراطيّة المداولتيّة.

ويركّز الفصل الثاني على العلاقة بين المواطنة والفروق بين المجموعات، إذ غالبا ما تُعتبر المواطنة منزلة يتعيّن أن نتمتّع بها، على نحو مشترك، إلا أنّه توجد مجموعات عديدة تبحث عن اعتراف قانونيّ وسياسيّ بهوياتها المتمايزة باعتماد نوع من «سياسة

الاختلاف» أو «سياسة الاعتراف». وقد طرح منظّرو التعدّد الثقافي هذه المسألة بقوّة، وهي تثير بدورها قضايا أكثر عموميّة تتعلق بالتضادّ بين حقوق الأفراد وحقوق المجموعات وبالقوميّة والعنصريّة وبالهجرة وبتمثيل المجموعات.

ليست هذه، فقط، المسائل الجديدة والهامّة التي طُرحت في التسعينات. وإنّني لشديد الأسف لعدم تخصيص فصل يتطرّق إلى الجدل المحتدم حول واجباتنا الأخلاقيّة تجاه المحيط الطبيعيّ وتجاه الحيوانات، وهو جدل يقع في صميم التصوّرات الأساسيّة التي نحملها عن مفهوم الأخلاق السياسيّة وعن مفهوم الجماعة السياسيّة[1]. إلا أنّني آمل أن يمدّ الفصلان الجديدان عن المواطنة، والتحيين الواسع للفصول القديمة من الكتاب، القارئ بمدخل مفيد، وإن لم يكن شاملا على نحو تامّ، إلى مجال البحث كما يبدو اليوم.

كان أحد تطلّعاتي، في الطبعة الأولى من هذا الكتاب، كما سبق أن أشرت، يتعلّق بمعرفة الصلة التي تشدّ النظريات الجديدة إلى القديمة، والطريقة التي تقيم بها هذه النظريات الجديدة صروحها على نقاط قوة النظريات القديمة وتتجنّب هنّاتها. لقد أصبحت هذه المهمّة هي الأخرى أكثر صعوبة اليوم، باعتبار التنوّع المتزايد في المسائل وفي المقاربات لهذا الحقل من البحث. ويصعب أن نعثر على عرض متّسق ذي منطق متين يُلمّ بكلّ التطوّرات التي حدثت في هذا المجال من البحث ويفسّرها لنا أو أن نهتدي إلى سبيل لتقدير حجم «التقدّم» الذي أنجزته الكتابات المنشورة.

وفعلا، فقبالة هذا التنوّع المتزايد في المقاربات، كل واحدة بمصطلحاتها ومشاغلها الخاصة بها، تبدو الفلسفة السياسيّة المعاصرة وكأنها سلاسل من الحجج والجدالات المنفصلة عن بعضها البعض، تتطوّر كلّ واحدة منها وفق منطقها الخاصّ ولا ترتبط ببقية المجال. وكلّ استعراض للكمّ الهائل من النظريات التي جدّت في العشر سنوات الأخيرة لا يمكنه إلاّ أن يزيد لدينا من الإحساس بالتشظّي والتفكّك.

ويمكن، في نظري، أن يخفي عنّا تكاثر النظريّات والمعجميّات الأمر التالي، وهو أن على الفلاسفة السياسيّين أن يخوضوا جميعا في تلك القضايا المشتركة، وأن يتطرقوا إليها على ضوء ما تطرحه الحياة الحديثة من وقائع لها خصوصياتها من حيث الحاجات والتطلّعات والتعقيدات. ومع أنّ المُنظّرين قد اختلفوا في فهمهم لهذه الوقائع والمشاكل التي تطرحها، فإننا سنخطئ فهم الهدف والغاية التي تنشدها مختلف هذه النظريات إذا لم نسلّط الضوء على القضايا المشتركة التي تتطرّق إليها جميعها. وحينما تنكشف لنا هذه الأهداف، يمكن عندها أن نعرف إن كنا حقّقنا تقدّما صوب إنجازها أم لا.

1- انظر مثلا المشروع من أجل كبار القردة وهو حركة عالمية غرضها توسيع بعض الحقوق «الإنسانيّة» الأساسيّة حتى تشمل كبار القردة [Cavalieri & Singer 1993]. للاطلاع على تفاصيل أكثر حول مدى إمكانية توسيع نطاق الجماعة الأخلاقيّة حتى تشمل كائنات غير آدمية كالحيوانات، انظر De Grazia 1995; Regan 2001. حول الجدل المتعلق بالمنزلة الأخلاقيّة للمحيط الطبيعي انظر: Eckersley 1992; Dobson 1990; Zimmerman 1993; Goodin 1992a; De-Shalit 2000

وفعلا، يصعب عليّ أن أرى كيف سينخرط أيّ كان في مشروع الفلسفة السياسيّة إن لم يكن يعتقد أنّه بالإمكان تحقيق تقدّم في هذه القضايا. وباعتبار أنّ هذا الوعد بالتقدّم يبدو لي أساسيّا في مثل هذا المشروع، لم أتردّد في تشخيص تلك الحالات التي رأيت فيها أنّ النظريّات الجديدة لا تُقدّم حول القضايا المطروحة أجوبة مختلفة فحسب عن تلك التي قدّمتها النظريّات القديمة، وإنّما أجوبة أفضل أيضا.

فما هي المواضيع أو المسائل المشتركة التي تتطرّق إليها مختلف النظريّات؟ أحد المواضيع التي ركّزتُ عليها الاهتمام في الطبعة الأولى كان يتعلّق بالنظريّات التي تحاول تدقيق الرأي الذي يقول إن على الدول أن تُعامل مواطنيها على قاعدة «المساواة بينهم في العناية والاحترام». سأناقش، هذه الفكرة بتفصيل أكثر، في المقدمة، وسأنظر في ما إذا كانت تمكّننا من الحكم على النظريّات المتنافسة، لذلك، لن أكرّر ذلك هنا.

غير أنّ هناك مواضيع أخرى، كانت توجد على نحو ضمني في الطبعة الأولى، حاولت أن أجعلها بارزة بشكل أوضح في هذه الطبعة الجديدة. يتعلق أوّلها بمركزية الديمقراطيّة الليبراليّة في الفلسفة السياسيّة المعاصرة. ولتبسيط الأمر أكثر، يمكن أن نقول أنّ الفلاسفة السياسيّين المعاصرين يتفرقون إلى معسكرين. فمن جهة، لدينا أولئك الذين يعتنقون القيم الأساسيّة التي تقوم عليها الديمقراطية الليبرالية، وهؤلاء شغلهم الشاغل هو توفير أفضل دفاع فلسفي عن هذه القيم. وتوجد، إلى حدّ الآن، ثلاث نظريات كبرى للدفاع عن الديمقراطية الليبرالية: المنفعية والمساواة الليبرالية والليبرتارينيّة. وقد حدّدت هذه النظريات مجتمعة لغة الجدل السياسيّ في الديمقراطيات الليبراليّة الأنغلو-أمريكيّة : فلفيف المفاهيم المقترنة بهذه النظريات الثلاث مثل «الحقوق» و«الحرية» و«أكبر خير لأكبر عدد من الناس» و«تكافؤ الفرص»..إلخ، قد طغى على الخطاب السياسيّ على الصعيدين النظريّ والعمليّ. وفعلا، فإنّ هيمنة هذه النظريات كبيرة إلى حدّ أصبح فيه البعض يرى فيها النظريات التي تصوغ «اللغة الوحيدة القادرة على إسماعنا نبرة أخلاقيّة مقنعة في فضاءاتنا العمومية» [Grant 1974: 5].

وتقيّم الفصول الثلاثة الأولى، من هذا الكتاب، هذه الأشكال المؤثرة الثلاثة من الدفاع عن الديمقراطية الليبرالية. ويمكن أن نعتبر هذه نظريات «الاتّجاه الغالب» على الفلسفة السياسيّة المعاصرة. ومن جهة أخرى، وُجد دوما، مع ذلك، من يرفض الديمقراطية جملة أو تفصيلا، ومن بينهم من قدّم عددا من المبادئ والمفاهيم البديلة لمفاهيمها ولمبادئها، إمّا لرفد مصطلحات الديمقراطية الليبرالية بمصطلحات أخرى، أو لاستبدالها بغيرها. وتفحص الفصول من 4 إلى 9 خمس مدارس للنقد: الماركسيّة والجماعتيّة والنسويّة والجمهورانيّة المدنية والتعدّدية الثقافيّة. ويمكننا تقديم هذه النظريات على أنّها تشكّل «انتقادات وبدائل» للاتّجاه الغالب الذي تمثله نظريات الديمقراطية الليبرالية.

ومع هذا، تكشف كلّ واحدة من هذه المقاربات الخمس، كما سنرى، عن صلة ملتبسة بفكرة الديمقراطيّة الليبراليّة. فمن جهة، تنتقد هذه المدارس النظريات السائدة التي تراها تعمل على طمس الوقائع الأساسيّة للمجتمع كاستغلال العمال واستلابهم عملهم (الماركسية) أو الذريّة الاجتماعيّة (الجماعتيّة) أو تبعيّة النساء (النسويّة) أو التهميش والاستيعاب الثقافي (التعدّديّة الثقافية) أو العزوف السياسي (الجمهورانيّة المدنيّة). ومن جهة أخرى، كثيرا ما يوحي لنا هؤلاء بما مفاده أنّ المشكل لا يكمن في مبادئ الديمقراطية الليبرالية بقدر ما يكمن في ما شابَ إنجازها من نقائص أو في انعدام الشروط السابقة لذلك الإنجاز. فهل نكون، لحلّ مشاكل كهذه، في حاجة إلى التخلّي عن مبادئ الديمقراطيّة الليبراليّة أم إلى الاستجابة لها على نحو أفضل؟ هل إنّ هذه المبادئ كافية أم هي في حاجة إلى أن تُرفد بأخرى؟

إن النظر إلى كلّ من هذه النظريات على أنها تُقدّم دفاعا مختلفا أو نقدا مغايرا للديمقراطية الليبرالية يساعدنا، فيما أعتقد، على تبيّن أدقّ النقاط التي تأتلف فيها وتلك التي تختلف حولها.

أما الموضوع الثاني الذي يبرز، على نحو خاص في هذا الكتاب، فيتعلق بفكرة المسؤولية. فكثيرا ما تُقرن الفكرة الداعية إلى إعطاء مصطلح «المسؤولية» أهميّة محوريّة في الفكر السياسيّ بالفكر النسويّ وبالفكر الجمهوراني المدنيّ وكلاهما يؤاخذ الليبراليين على انشغالهم المفرط بـ«الحقوق». ولكن تحتل فكرة المسؤولية، كما سنرى، أهميّة مركزيّة في كلّ هذه النظريّات. ويمكن، فعلا، أن نقول بإيجاز إنّها إجابة عن السؤال المتعلّق بمن هو المسؤول وعن أيّ حاجات وبأيّ التكاليف وعن أيّ اختيارات. ولا تختلف هذه النظريات حول القيمة المركزيّة للمسؤوليّة، في حدّ ذاتها، وإنّما حول مسائل أكثر تخصيصا تتعلّق بالمسؤوليّة الشخصيّة والجماعيّة. فهي تختلف مثلا حول السؤال هل إنّنا مسؤولون عن اختياراتنا الشخصيّة بمعنى أنّه يتعيّن علينا دفع أثمان اختياراتنا وأن لا نأمل من الآخرين تحمّل تكاليفها؟ هل يدخل في باب مسؤولياتنا التعويض للآخرين عن الأوضاع المجحفة وغير الإراديّة التي يجدون أنفسهم فيها حتى لا يعاني أحد من لامساواة غير عادلة في الحظوظ لا يستأهلها ولم يتسبّب فيها باختياره؟ تمثل المسؤولية تجاه النفس وتجاه الغير قاعدة مشتركة بين جميع هذه النظريات. لذلك يساعدنا التطرّق إليها، من خلال هذه المفاهيم، على تبيّن نقاط الائتلاف والاختلاف بينها.

إنّ معاملة الناس على قدم المساواة من حيث الاعتبار والاحترام والدفاع عن الديمقراطية الليبرالية ونقدها والمسؤولية تجاه الذات وتجاه الغير، هي البعض من المواضيع المشتركة التي حاولت معالجتها خلال النص الذي اعتقد أنّه يقدّم هيكلا مفيدا لإطار

نظري يمكّن من فهم تلك الحزمة المتنوّعة والمتزايدة باستمرار من النظريات الخاصّة بهذا المجال ومن تقييمها.

ورجائي هو أن يصبح قارئ هذا الكتاب أو قارئته، بعد الفراغ منه قادرا أو قادرة على انتقاء واحدة من المجلات التي ذكرتها آنفا وأن يشعر أو تشعر بنفسها في ألفة مع مضمون المقالات المتضمّنة فيها. لن يكون كتابي قد فسّر ولا عرّف كل المصطلحات التي تعترض قارئ هذه المجلات، لكنني أرجو أن أتمكّن من تحديد المسائل الكبرى والمقاربات التي يدور حولها الجدل الآن في هذه المجلاّت. بل أتطلّع إلى أن ينجح هذا الكتاب في أن يفسّر لماذا أصبحت هذه المسائل وتلك المقاربات مواضيع جدل اليوم. أرجو أن يتفطّن القارئ إلى السبب الذي يجعل بعض المسائل تبدو كنقاط ضعف في بعض النظريّات وكيف إنّ مقاربات أخرى قد ظهرت لتعالج نقاط الضعف تلك[1].

أودّ التنبيه إلى أنّ هذا الكتابَ ليس من أجل قراءة المطالعة. وإن كان مِدخلا، إلا أن غايتي منه هي تيسير نفاذ الناس إلى صلب تلك الأعمال الحاسمة التي أُنجزت في هذا المجال من البحث. وكما قلت، في مقدمة الطبعة الأولى، أعتقد أن أعمالا كبيرة حقّا قد أُلّفت في هذا المجال، وأودّ أن أحدِّث الناس عنها.

وتتميز، غالبا، هذه الأعمال الحاسمة بدرجة عالية من التعقيد: فالمفاهيم حمّالة أوجه والحجج قائمة على تمييزات لطيفة وأمثلة دقيقة. لقد حاولت أن أفسّر هذه المفاهيم وهذه الفروق بقدر ما تيسّر لي من الوضوح لمن هم حديثو العهد بهذه المواضيع، ولكني لم أحاول تجنّب ما فيه تعقيد أو لطافة أفكار.

وبعبارة أخرى، فهذا الكتاب ليس مجرّد مدخل إلى الأسئلة الكبرى التي تتطرق إليها الفلسفة السياسيّة المعاصرة بل هو أيضا مدخل إلى ما لنا من أفضل الأجوبة عن تلك الأسئلة. قد يقتضي فهم الحجج جهدا فكريّا ولكن أرجو أن تتّفقوا معي على أنّ النتيجة تستحقّ تحمّل العناء.

1- من نافلة القول أن هناك حزمة كبيرة من الأعمال الهامّة في الفلسفة السياسيّة والتي تقع خارج التقليد الفلسفيّ الأنغلو أمريكيّ ولها في أحيان كثيرة اهتمامات مختلفة عنه. للاطلاع على تفسير لـ«عودة الفلسفة السياسية» إلى أوروبا في فترة ما بعد الحرب، انظر Manent 2000.

شكر خاص بالطبعة الثانية

لتعليقاتهم التي ساعدتني في الطبعة الأولى ولنصائحهم في الطبعة الثانية، أودّ أن أشكر كلّ من **إنغريد روبينس** *Ingrid Roybens* و**فايت بادر** *Veit Bader* و**ديفيد شميدز** *Dvid Schmidtz* و**مات ماترافرس** *Matt Matravers* و**بول وورن** *Paul Warren* و**ستفين رايبر** *Steven Reiber* و**سموال فريمن** *Samuel Freeman* و**شالي تريماين** *Shelly Tremain* و**سندي ستارك** *Sidney Stark* وكذلك ستة محكمين خفيّي الاسم من دار **أكسفورد** للنشر الجامعيّ.

شكري على نحو خاص لـ**كولن ماكلويد** *Colin Macleod* و**يعقوب ليفي** *Jacob Levy* لتعليقاتها الواسعة بما فيها جوابهما عن مكالمات مستعجلة طلبت فيها منهما المساعدة حينما وجدت نفسي في خضمّ قضايا لم تكن من تخصّصي وكذلك لـ**سو دونالدسون** *Sue Donaldson* التي راجعت معي العمل في صيغته الجديدة مرّة أخرى سطرا بسطر.

ولا يسعني إلا أن أعبر أيضا عن امتناني لـ**أيديل بوران** *Idil Boran* للمساعدة الرائعة التي قدّمتها لي أثناء البحث و**سارا أوليري** *Sara O'Leary* للمساعدة في البحث البيليوغرافي وأشكر كذلك **تيم بارتن** *Tim Barton* و**إنجيلا غريفن** *Angela Griffin* من دار **أكسفورد** للنشر الجامعيّ لحماسهما وصبرهما.

شكر خاص بالطبعة الأولى

أريد أن أشكر **ريتشارد آرنسون** *Richard Arneson* و**يان كارتر** *Ian Carter* و**جيمس غريفن** *James Griffin* و**سالي هازلنغر** *sally Haslanger* و**براد هوكر** *Brad Hooker* و**أندرو كرنهان** *Andrew Kernohan* و**ديفيد نوت** *David Knott* و**هانري لايكوك** *Henri Laycock* و**كولن ماكلويد** *Colin Macleod* و**سوزان مولر أوكين** *Susan Moller Okin* و**أرثر ريبشتاين** *Arthur Ripstein* و**واين سامنر** *Wayne Sumner* و**بيتر فالنتاين** *Peter Vallentyne* لتعليقاتهم على كامل فصول هذا الكتاب والتي ساعدتني كثيرا. وأنا مدين على نحو خاص إلى **جي.أي. كوهين** *G. A. Cohen* الذي أطلعني على كل ما بتّ أعرفه حول غايات الفلسفة السياسية ومناهجها. لقد علّق بصبر وبسخاء على العديد من الحجج المقدمة في هذا الكتاب. وديني الأكبر هو تجاه **سو دونالدسون** *Sue Donaldson* التي راجعت معي كامل الكتاب سطرا بسطر في أكثر من مرّة.

1
مقدّمة

1. المشروع

ينشد هذا الكتاب تقديم مدخل للمدارس الفكريّة الكبرى المُسيطرة على الجدل المعاصر في الفلسفة السياسيّة والقيام بتقييم نقدي لأطروحاتها. وتتمثّل، تقريبا، مجمل المادّة التي يفحصها في أعمال حديثة للفلسفة السياسيّة المعياريّة، وبالأخصّ تلك النظريات حول المجتمع العادل أو الحرّ أو الخيّر. ولذلك، لن يشمل إلا على نحو عرضي مؤلّفات الشخصيات التاريخيّة الأكبر شأنا في الفلسفة السياسيّة، ولا، أيضا، العديد من المواضيع التي كانت تعدّ في ما سبق ذات أهمية رئيسيّة في هذا الاختصاص، كالتحليل المفهوميّ للسلطة وللسيادة ولطبيعة القانون. لقد كانت هذه المواضيع تحظى باهتمام كبير، منذ ربع قرن، غير أنّ مُثل العدالة والحرية والانتماء إلى جماعة، التي نراها تقفز إلى الواجهة كلّما تعلّق الأمر بتقييم المؤسسات والبرامج السياسيّة، أصبحت مؤخّرا هي مركز الاهتمام. وطبعا، لن أحاول الإحاطة بكلّ التطوّرات الأخيرة التي عرفتها هذه المجالات، وسأحصر الاهتمام فقط بتلك النظريات التي لقيت شيئا من التجاوب والتي تقدّم رؤية للمُثُل السياسيّة، تكون شاملة، إلى حدّ ما.

إن أحد دوافع تأليفي لهذا الكتاب هو اعتقادي بوجود عدد لا يُستهان به من الأعمال الهامّة والمفيدة التي تُنجز في هذا المجال من البحث. لنقل باختصار، إنّ المشهد الفكري الذي تبدو عليه الفلسفة السياسيّة اليوم مغاير لما كان عليه منذ عشرين سنة أو حتى منذ عشر سنوات. فالحجج المقدّمة أصبحت تكتسي، في أغلب الأحيان، طرافة أصيلة لا تتجسّد، فحسب، في القدرة على تقديم مقاربات مستحدثة لمواضيع قديمة (مثلما يتجلّى ذلك في استصلاح نوتزك Nozick لنظرية لوك Locke في الحقوق الطبيعيّة)، ولكن أيضا في القدرة على بلورة رؤى جديدة (مثلما هو الأمر في النزعة النسويّة). لقد كانت إحدى نتائج هذه التحوّلات أن فقدت، تدريجيا، وجاهتها المقولات التقليديّة التي كانت تُناقش وتُقيّم، من خلالها النظريات السياسيّة.

فانسجاما مع رؤيتنا التقليدية للطيف السياسي نرتّب، عموما، الأفكار السياسية، ضمن خطّ واحد، يمتدّ من اليسار إلى اليمين. ووفقا لهذه الصورة التقليديّة، يكون الأشخاص المُصَنّفون غالبا على جهة اليسار مؤمنين بالمساواة ويناصرون، بالتالي، ضربا من الاشتراكيّة، في حين يؤمن الواقعون على جهة اليمين بالحرية ويؤيّدون، عموما، صيغة من رأسماليّة السوق المتحرّرة من القيود. وفي جهة الوسط، نجد الليبراليين الداعين إلى توليفة غامضة الملامح، تمزج بين المساواة والحرية، والذين يدعمون، بالتالي، صيغة من رأسمالية دولة الرفاه. توجد، بطبيعة الحال، مواقف أخرى عديدة تقع بين هذه المواقف الثلاثة التي عرضتها، والعديد من الناس يقبلون بجوانب مبتسرة من نظريّات متباينة. لكن، يسود الاعتقاد، في أغلب الأحيان، بأنّ أفضل سبيل لفهم المبادئ السياسيّة لشخص مّا أو لتوصيفها هو بالعمل على تحديد موقعها على هذا الخط.

هناك شيء من الصواب في هذه الطريقة في تمثّل النظرية السياسيّة الغربيّة. غير أنّها طريقة كثيرا ما برهنت على عدم سلامتها. فهي أوّلا لا تأخذ في الحسبان جملة من المسائل الهامة. فاليسار واليمين مثلا يتمايزان، وفقا لرؤية كلّ منهما للحرية وللعدالة. غير أنّ هذا الاختلاف بينهما في الرؤى يظلّ يتحرّك ضمن كواكب تُعدّ ذكوريّة تقليديّا، كالدولة والاقتصاد. لكن، ماذا عن مفاهيم الإنصاف والحريّة ضمن كوكبة البيت والعائلة التي هي نسائية تقليديا؟ لقد دأب أغلب أصحاب النظريّات السياسيّة التقليديّة، سواء كانت يساريّة أو يمينيّة، على تجاهل هذه المجالات أو على الزعم بأنّها مجالات لا تُثار فيها قضايا عدالة وحريّة. فنظرية جيّدة في المساواة بين الجنسين ستتضمّن تلك الاعتبارات التي يتجاهلها، بكلّ بساطة، السجال التقليديّ بين اليسار واليمين. ويُعاب أيضا على الرؤية التقليديّة إهمالها السياق التاريخيّ. فنظريّات اليمين، مثلما هو شأن نظريّات اليسار، تعمل على تزويدنا بمبادئ يمكننا استخدامها لاختبار تراثنا التاريخيّ وعاداتنا الثقافيّة ونقدهما. إلا أنّ أنصار النزعة الجماعتيّة يعتقدون أنّه لا يمكن الحكم على المؤسّسات السياسيّة من خلال مقياس مستقلّ ولا تاريخيّ. فلا بُدّ، في رأيهم، أن يقوم التصوّر السياسيّ على تأويل للتراث وعادات السلوك التي نكون منخرطين فيها. فهذه القضايا التي تتعلّق «بتأصّلنا» التاريخي والجماعي لا تُؤخذ في الاعتبار في المناظرات التقليديّة بين اليسار واليمين. ولن يتسنى لنا فهم النزعة النسويّة ولا النزعة الجماعتيّة، إذا بقينا نصرّ على إدراجهما ضمن المتّصل يمين – يسار.

إذن فإحدى المسائل التي تشغل بالنا هي ضيق الوجهة التقليديّة.وقد أصبح هذا الاعتراض على الوجهة التقليديّة دارجا، ولذلك حاول جلّ الدارسين في حقل الفلسفة السياسيّة توسيع لائحة المبادئ التي تُثار في الجدل السياسيّ. وهناك مظهر آخر لهذه الوجهَة التقليدية يستحقّ هو الآخر، فيما أرى، أن يُخضع للفحص. هذا المظهر يخصّ الرأي القائل بأنّ مختلف النظريات تقوم على قيم مُؤسِّسة متباينة. فما يجعل آراء اليسار واليمين متعارضةً حول الرأسماليّة، هو أن اليسار يُؤمن بالمساواة، في حين يؤمن اليمين

بالحريّة. وبما أنّ قيمهم الأساسيّة متعارضة، لا يمكن حلّ خلافاتهم على نحو معقول. فاليسار يستطيع أن يقول لك إنّك، إذا كُنت تؤمن بالمساواة، فعليك أن تعتنق الاشتراكيّة. أمّا اليمين فيمكنه القول: إذا كُنت تؤمن بالحرية فلا بدّ لك أن تناصر الرأسمالية. لكن، لا توجد أيّة حجة حاسمة يمكن الانتصار بها للمساواة على الحرية أو للحريّة على المساواة، لأنّ الأمر يتعلّق هنا بقيم كلّها مُؤسِّسة ولا وجود لقيمة، تفوق الأخرى مكانة، يمكن أن تحتكم إليها الأطراف المتنازعة. وكلّما فصّلنا هذه المسائل أكثر كلّما أصبحت مستعصية على الحلّ، فنكون عندها مُكْرَهين على الاحتكام، في النهاية، إلى قيم عليا متنافرة.

لقد ظلّت، طويلا، هذه الرؤية التقليدية في منأى عن المساءلة حتى من قبل المؤلّفين الذين يرفضون التصنيفات الشائعة يسار/يمين. إلا أنّه من المُتوقّع أن تحتكم كلّ النظريات الجديدة إلى قيم عليا مغايرة، إذ إلى جانب الاستحضار التقليدي لقيم «المساواة» (الاشتراكية) و«الحرية» (الليبرتارينيّة)، أخذت النظريات السياسيّة في اعتماد قيم أخرى مثل «الاتّفاق التعاقديّ» (رولز) و«الخير المشترك» (الجماعتيون) و«المنفعة» (المنفعيون) و«الحقوق» (دووركين) و«عدم التمايز الجنسي» (النسويّة)[1]. لذلك وجدنا أنفسنا أمام عدد من القيم العليا في ازدياد مطّرد، لا تستطيع أيّة حجّة عقلانية أن تحسم الخلاف بينها. وتطرح هذه الطفرة من القيم العليا الممكنة مشكلا كبيرا أمام كلّ مشروع لبناء نظرية في العدالة، تكون واحدة وجامعة. فإذا كانت القيم التي تدّعي لنفسها العُلوية هي على هذا النحو من التعدّد، لماذا نستمرّ في الاعتقاد في إمكان بناء نظرية سياسيّة تكون ملائمة لأوضاعنا، وتعتمد واحدة فقط من تلك القيم؟ أكيد أنّ الموقف المعقول، حيال هذه التعدديّة في القيم العليا، هو التخلّي عن مشروع صياغة نظرية في العدالة تكون «أحادية المبدإ». فهناك ضرب من التزمّت في الإصرار على تطويع كلّ القيم إلى خدمة قيمة واحدة، نرفعها إلى مرتبة القيمة الأرقى.

سيكون، إذن، على نظرية ناجحة في العدالة أن تقبل استيعاب مقتطفات وأجزاء من معظم النظريات القائمة واحتواءها. ولكن، إذا كان الخلاف بين القيم ذا طبيعة تأسيسية حقّا، فكيف سيتسنى لنا إدماجها معا، وفي نفس الوقت، ضمن نظرية واحدة؟ لقد كان أحد الأهداف التقليدية للفلسفة السياسية وضع قواعد متّسقة وعامّة للفصل بين قيم سياسيّة متنازعة. لكن، كيف يمكننا الحصول على مثل تلك القواعد إذا لم تكن لدينا قيمة أكثر رسوخا من غيرها نحتكم من خلالها على القيم السياسية المتنازعة؟ فبغياب تلك القيمة، لن تكون في حوزتنا سوى معالجات ظرفيّة تصلح لحلّ بعض النزاعات المحليّة. سيكون علينا، عندها، الاكتفاء بتسويات بين النظريات، بدل الأمل في الحصول على وجهة شاملة تمدّنا بها إحداها. وفعلا، هذا هو ما يراه الكثير

1- نجد في معظم العروض التي قُدّمت مؤخرا لنظريات العدالة صيغا مختلفة لهذه القائمة من «القيم العليا» تفصل بينها بعض الاختلافات الطفيفة [Brown 1986; Pettit 1980; Sterba 1988; Miller 1976; Campbell 1988].

من الدارسين قَدَر التنظيرات المعاصرة في العدالة. فوفق هذه الوجهة، تبدو الفلسفة السياسية وكأنها تغرق في غمرة انتصاراتها، إذ كانت هناك فورة في الاهتمام بالمبحث التقليديّ عن نظرية صائبة في العدالة، غير أنه، نتيجة لهذه الفورة، لم يعد يحظى هذا المبحث بإجماع تامّ.

هل إنّ هذه الصورة مطابقة لحقيقة المشهد السياسيّ؟ هل تعتمد النظريات السياسية المعاصرة على قيم عليا متنافرة؟ أريد، هنا، أن أنظر في رأي تقدّم به **رونالد دووركين**، يعتبر أن النظريات السياسية الحديثة لا تقوم على قيم تأسيسيّة متباينة. وفي رأي **دووركين**، تشترك كلّ النظريات السياسيّة المُعترف بها في قيمة عليا واحدة وهي المساواة. فجميعها نظريات «مساواتيّة» [Dworkin 1977: 179–83; 1983: 24; 1986: 296–301; 1987: 7–8 وانظر كذلك Nagel 1979: 111]. إن رأيا كهذا سيكون بيّن الخطإ إذا قصدنا بـ«نظرية مساواتيّة» نظرية تنادي بالمساواة في توزيع الدخل. لكن يمكن أن نعثر في النظرية السياسية على فكرة أخرى أكثر تجريدا وأشدّ أهمية في المساواة، تمدّنا بها فكرة معاملة الناس «كأسواء». وهناك طرق متعدّدة للتعبير عن هذه الفكرة الأساسية في المساواة. فنظرية مّا تكون مساواتيّة، بهذا المعنى، حين تقرّ أن لمصالح كلّ فرد من الجماعة نفس الوزن الذي يكون لمصالح أيّ فرد آخر. وبمعنى آخر، تطالب النظريات المساواتيّة الدولة بمعاملة مواطنيها باحترام متساوٍ؛ فكلّ مواطن يستحقّ نفس التقدير والاحترام الذي يحظى به غيره. ونعثر على نفس المَعنى في المساواة، كمصطلح رئيسي في ليبرتارينيّة **نوتزك**، كما في شيوعية **ماركس**. وفي حين يعتقد اليساريّون أنّ المساواة في الدخل والثروة شرط مُسبق لمعاملة الناس كأسواء، يذهب من هم على اليمين إلى أنّ التمتّع بالملكية الخاصّة وبثمار العمل الفرديّ حقّان يمتلكهما الفرد بالتساوي، مع غيره، ويمثّلان الشرط المُسبق لكلّ معاملة مُساوية بين الناس.

لذلك، يمكن أن تُحمل الفكرة المجرّدة عن المساواة على معاني عديدة، دون أن تتضمن ضرورة المساواة الملموسة في هذا المجال أو ذاك، سواء تعلّق الأمر بالدخل أو الثروة أو الحظوظ أو الحرّيات. فما هو مدار جدل بين هذه النظريات هو تحديدا معرفة أيّ شكل ملموس من المساواة يتطابق مع الفكرة المجرّدة والعامّة عن المعاملة المُساوية بين الجميع. ولا يعني ذلك أنّ كلّ النظريات السياسيّة التي رأت النور في يوم مّا هي مساواتيّة، بهذا المعنى الواسع. ولكن، إذا زعمت إحداها أنّ بعض الناس ليسوا أهلا للمعاملة المتساوية من قبل الدولة، أو ادّعت أن بعض الأرهاط منهم لا يضاهون غيرهم قيمة، فمن الأكيد أنّ معظم رجال العالم الحديث ونسائه سيرفضونها من تلقاء أنفسهم. فدووركين يرى أنّ الفكرة القائلة بأنّ أيّ فرد يضاهي قيمة أيّ فرد آخر هي في صميم كلّ النظريات السياسية التي تحظى بالقبول اليوم.

إن هذا الرأي هو ما أودّ جعله موضوع بحثي في هذا الكتاب، لأنّي أعتقد أنّه على نفس القدر من الأهمية الذي عليه أيّة نظرية سأشرحها وأقوم بتفسيرها (وإحدى ميزاته أنه يجعل البحث عن نظرية في العدالة تكون جامعة وواحدة مفهوما على نحو أفضل). ولا يعني هذا أن الجميع يوافق على اعتبار كلّ هذه النظريات قائمة على مبدإ في المساواة. وسأنظر في نظريات تفترض تصوّرات مغايرة للقيمة المؤسّسة. فسأحاول مثلا فهم الدلالة الكامنة في القول بأنّ الليبرتارينيّة تفترض قيمة مؤسّسة، هي الحريّة، أو أنّ المنفعيّة تجعل من المنفعة قيمتها الأساسيّة. وسأقارن، في كلّ حالة، بين مختلف التفاسير لمعرفة أيّها يقدّم التوصيف الأكثر جاذبية واتساقا للنظرية، موضع الاهتمام.

وإن كان رأي دووركين صائبا، فسيصبح، عندها، تشكيك البعض في إمكان الظفر بحلّ معقول للخلاف بين نظريات العدالة تشكيكا في غير محلّه، أو هو، على الأقل متسرّع كثيرا. وإذا كانت كلّ النظريّات تقف على نفس «الأرضيّة المساواتيّة» وتعمل جميعها على تحديد الشروط السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي تضمن معاملة كلّ أفراد المجموعة كأسواء، فسنكون، عندها قادرين على تبيّن من منها يُلبّي أحسن من غيره المقتضى الذي تُجمعُ عليه كلّها. ففي حين يصوّر لنا المنظور التقليدي أن المدار الرئيسيّ للجدل في الفلسفة السياسيّة يتعلّق بالسؤال حول قبولنا أم لا بالمساواة كقيمة، يكون مدار الجدل وفق هذا التصوّر الجديد تحديد الفهم الأفضل لها، وليس مسألة قبولها أو رفضها. وهو ما يعني أنّ المشاركين في هذا الجدل سيتكلّمون، مستقبلا، على نفس طول الموجة، إن أمكن القول، بمن فيهم أولئك الذين لا يقبلون التصنيف ضمن الخطّ يمين - يسار. لهذا، تبدو فكرة أرضية مساواتيّة للجدل السياسي أقدر من غيرها على مواءمة واقع التنوّع والوحدة في الفلسفة السياسيّة المعاصرة.

2. ملاحظة حول المنهج

جرت العادة في مؤلّفاتٍ من هذا القبيل تقديم بعض التوضيحات حول المنهجية المعتمدة وحول تصوّر الكاتب لعمل الفلسفة السياسيّة ولما يميّزها عن غيرها من المجالات الفكريّة، كالفلسفة الأخلاقيّة، وكذلك تقديم شرح لكيفية تقييم إنجازاتها. لن أضيف الكثير حول هذه المسائل لأنّني لا أعتقد أن هناك ما يستحقّ قوله في هذا المستوى العامّ. وتجيب كلّ النظريات التي سنتناولها بالدرس، في هذا الكتاب، عن هذه الأسئلة بطرق مختلفة، فتقدّم كلّ منها فهما للعلاقة بين الأخلاقيّ والسياسيّ في الفلسفة السياسيّة، وكذلك تصوّرا لمعايير الحجاج الناجح فيها. لذلك، لا يمكن الحكمُ على توصيف ما لطبيعة الفلسفة السياسية قبل تكوين حكمٍ عن مضامين نظريات العدالة.

ومع ذلك، قد يكون من المفيد طرح مجموعة من الأسئلة، على نحو مُسبق، لنقوم بتفصيلها في الفصول القادمة. وإنّي أعتقد أنّ هناك اتّصالا وثيقا بين الفلسفة الأخلاقيّة والفلسفة السياسيّة، وذلك من جهتين على الأقلّ: أوّلا، وكما بيّن روبيرت نوتزك: «تحدّد الفلسفة الأخلاقية القاعدة - الأساس وتضع للفلسفة السياسية حدودها. فما يستطيع وما لا يستطيع الأشخاص فعله تجاه بعضهم البعض يحدّد ما يمكنهم فعله من خلال جهاز الدولة وما يقدرون على القيام به لإنشاء مثل ذلك الجهاز. فالتحجيرات الأخلاقية التي يمكن تشديدها هي مصدر كلّ مشروعية للقوة القسريّة الأساسية للدولة» [Nozick 1974: 6]. فنحن لنا واجبات أخلاقية، تجاه بعضنا البعض، ومن تلك الواجبات ما يندرج ضمن المسؤولية العامة كما تنفذها المؤسّسات، ومنها ما ينضوي ضمن المسؤولية الشخصية ويستدعي قواعد للسلوك الفرديّ. والفلسفة السياسية تصبّ اهتمامها على تلك الواجبات التي تسوّغ استخدام المؤسّسات العامّة. وتميّز مختلف النظريات، بين المسؤولية العامة والمسؤولية الخاصة، بطرق متعدّدة. وأتّفق مع نوتزك على ضرورة تحديد مضمون هاتين المسؤوليتين ورسم الخط الفاصل بينهما بالاعتماد على مبادئ أخلاقيّة تكون أكثر عمقا.

ثانيا، وباتّصال مع ذلك، يتعيّن على كلّ توصيف لمسؤولياتنا العامّة أن يندرج ضمن إطار أخلاقيّ أوسع يهيّئ مكانا لمسؤولياتنا الخاصّة ويمنحها معنى. وحتىّ إن أقامت نظرية سياسيّة مّا فصلا صارما، بين المسؤولية العامّة والمسؤولية الخاصّة، على نحو لا يكون فيه للمبادئ السياسيّة التي تعتمدها إلا تأثير مباشر طفيف على قواعد السلوك الفرديّ، فهي لن تستطيع مع ذلك (على صعيد النظرية أو الممارسة) تجاهل مسؤوليتنا الشخصيّة في مساعدة الأصدقاء والالتزام بوعودنا وإنجاز مشاريع مّا. وأمر كهذا يطرح مشكلا فيما أرى أمام التوصيف المنفعيّ للعدالة (الفصل 2). ومن جهة أخرى، من الصحيح، أيضا، أنه يتعيّن على كلّ توصيف لواجباتنا الشخصية أن يأخذ في الحسبان ما أسماها رولز «القيم العليا التي تنطبق على المؤسسات السياسيّة» كالديمقراطية والمساواة والتسامح. فـ«أخلاق الرعاية»، مثلا، تُؤاخَذ على عدم مراعاة هذه القيم السياسية عند بلورتها لبرامجها، إذ تبدو وكأنها تلفظها بعيدا عنها من خلال ديناميّة الرعاية الأخلاقيّة ذاتها (الفصل 9).

ويتركنا، كلّ هذا، مع أسئلة دون جواب، حول العلاقة بين الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية، وحول التوارد والتفارق اللّذين يمكننا توقّعهما بين القيم الشخصيّة والقيم السياسيّة، وحول مدى قبولنا بهما. ولكنّ هذه مسائلُ لا يمكن أن تُناقش إلا في السياق الخاصّ بكلّ نظرية.

ومثلما هو الأمر بالنسبة للمعيار الذي سنحكم من خلاله على مدى نجاح الفلسفة السياسيّة في أداء مهمتها، يكون الأمر بالنسبة لنظرية مّا في العدالة. فأنا أعتقد أنّ

الاختبار الحاسم لأيّة نظريّة في العدالة هو مدى انسجامها مع قناعاتنا المعتبرة في العدل، ومدى قدرتها على إضاءتها. فإن اتّفقنا، بعد نظر وتروّ، على الحدس الأخلاقيّ نفسه الذي يعدّ العبودية جورا، فسيشكّل ذلك اعتراضا وجيها على كل نظرية في العدالة تسوّغها. وبالمقابل، إن تلاءمت نظرية في العدالة مع حدوسنا المعتبرة جيّدا وهيكلتها، على نحو يصبح فيه منطقها الداخلي بيّنا، تكون في حوزتنا، عندئذ، حُجّة متينة لصالح تلك النظرية. وبطبيعة الحال، يمكن أن تكون هذه الحدوس فاقدة لكلّ أساس معقول: فتاريخ الفلسفة حافل بمحاولات الدفاع عن النظريّات دون الاعتماد على إحساسنا الحدسيّ، بما هو حقّ وبما هو باطل. لكنني لا أعتقد أن هناك سبيلا أخرى معقول لتسويغ نظرية مّا. ومهما يكن من أمر، إذا كنا مزوّدين بهذا الشعور الحدسي بما هو حق وبما هو باطل، فمن الطبيعي استخلاص مفاعيله بل إنّه، لا مندوحة من العمل على ذلك، إذ نحن نحرص على القيام بـ«ما بوسعنا حتى نجعل قناعاتنا حول العدالة الاجتماعية متناسقة وحتىّ نسوّغها» [Rawls 1971: 21][1]. وتستنجد مختلف النظريات، وفق طرق متعدّدة، بقناعاتنا المعتبرة. فالمنفعيّون والليبرتارينيّون، مثلا، يوظّفون تلك القناعات على نحو يكون، غالبا، غير مباشر مقارنة بما يقوم به الليبراليّون والنسويّون، في حين يمنحها الجماعتيّون مكانة مختلفة جدّا عن تلك التي يعطيها لها الماركسيّون. ومرة أخرى، نكون بصدد أسئلة لا بدّ أن تُناقش في السياق الخاصّ بكلّ نظرية.

تندرج، إذن، الفلسفة السياسية، كما أَفهمُها، ضمن الحجاج الأخلاقيّ وهو حجاج يستند إلى قناعاتنا الأخلاقيّة المعتبرة. وفي قولي ذلك، أستند إلى ما أعتبره تصوّرا للحجاج الأخلاقيّ والسياسيّ، كما هو في الحياة اليومية، وهو تصوّر يفترض أنّ لنا معتقدات أخلاقيّة يمكن أن تكون صائبة أو باطلة، وأن لنا أيضا دوافع لاعتبارها صائبة وأخرى لاعتبارها باطلة، وأنّ هذه الدوافع والمعتقدات يمكن أن تُنظّم في شكل مبادئ أخلاقيّة متناسقة وفي شكل نظريّات في العدالة. إنّ أحد الأهداف الرئيسية للفلسفة السياسية هو، إذن، فحص سداد النظريات المتنافسة في العدالة، للوقوف على مدى متانة الحجج، التي تقدّمها كلّ واحدة منها لعضد أطروحاتها، وفحص اتّساقها.

قد يبدو ذلك الهدف عصيّ المنال، في نظر البعض، إذ يعتقد هؤلاء أنه لا وجود في واقع الأمر لقيم أخلاقية وأن «إيماننا» بقيم مّا، ليس في الحقيقة غير تعبير عن ميولاتنا الشخصية. فمن حيث هي كذلك، لا تكون القيم، في رأيهم، لا بباطلة ولا بصحيحة، ولا يمكن تقييمها من جهة المعقوليّة. ويعتقد آخرون أنّه، حتى إذا أمكن لمعتقداتنا الأخلاقية أن تكون سليمة أو فاسدة، فلا يمكننا تنظيمها وفق مبادئ. فأحكامنا في العدالة تتأصّل في الإحساس والفهم المُضمر لدينا لما يليق فعله، ولا يمكن لا لهذا

1- للإطلاع على صيغ لهذا النوع من «الرولزية المنهجية» الطاغية على مقاربات الفلسفة السياسيّة الأنغلو أمريكيّة المعاصرة، انظر Normann 1998 .

الإحساس ولا لهذا الفهم، أن يرشدانا إلى الجواب المناسب في إطار ملابسات وضع مّا. وكلّ محاولة لصياغة هذه الأحكام، في صورة قواعد أو مبادئ مجرّدة، تشوّهها وتحوّلها إلى صيغ خاوية. وهناك أيضا من يعتقد أنّه، حتّى إذا امتلكنا حججا تسوّغ إيماننا بالعدالة، وحتّى لو كانت هذه الحجج قابلة لأن تنتظم وفق مبادئ نسقيّة، سيظلّ الضرب الوحيد المعقول من الحجج والمبادئ هو ذلك الذي يستحضر تقاليدنا التاريخيّة. فالعدالة مسألة تأويل ثقافي أكثر ممّا هي مسألة حجاج الفلسفي.

وسأفحص، في الفصول القادمة، بعضا من هذه الطرق في مقاربة هذه المسألة. ومع أنّي لا أعتقد أن هذه الانتقادات (أو غيرها) للمجالات التقليدية للفلسفة السياسية صائبة لن أحاول الدفاع عن نظرية مّا في العدالة، تكون جامعة ولن أدحض الاعتراضات التي تُوجّه لها. ففي الحقيقة، أشكّ في إمكان الدفاع عن مشروع كهذا، على نحو آخر غير ذلك الذي يعمل على تقديم حجج محدّدة، تلائم ما تقتضيه نظرية محدّدة. فالطريقة الوحيدة لبيان أنّ بالإمكان تقديم حجج قويّة لصحة مبادئ في العدالة أو بطلانها هي أن نقدّم فعلا مثل تلك الحجج. ما سيأتي في هذا الكتاب هو، إذن، الحجة الوحيدة التي أمتلكها لتسويغ صلاحية فرضياتي المنهجيّة. وللقارئ الحكم إن كانت صائبة أم لا.

دليل لمزيد الإطلاع

هناك العديد من المداخل الأخرى للفلسفة السياسية يمدّنا معظمها بجرد تاريخي أكثر اتساعا من كتابي هذا ويمهّد السبيل إلى التعرّف على الشخصيات التاريخية الكبرى في الفلسفة السياسية أمثال أرسطو وهوبز وكانط وعلى الجدالات المعاصرة. هناك أربعة مداخل تندرج في هذا السياق وهي:

Jean Hampton, *Political Philosospby* (westview, 1997); Jonathan Wolf, *An Introduction to Political Philosophy* (Oxford University Press, 1996); Raymond Plant, *Modern Political Thought* (Blackwell, 19991); Dudley Knowles, *Political Philosophy* (McGill-Queen's Universsity Press, 2001).

كمدخل لاستعراض إجمالي يركّز، مثل المدخل الذي أقدّمه هنا، على الجدالات المعاصرة أنظر:

Lesley Jacobs, *An Introduction to Modern Political Philosophy: the democratic Vision of Politics* (Prentice-Hall, 1997); TomCampbell, *Justice*, Palgrave, 2000).

كما يوحي بذلك اسمها، يمثّل حقل الفلسفة السياسية مجالا تتقاطع فيه مباحث الفلسفة مع تلك الخاصة بالعلوم السياسيّة. للاطّلاع على عرض عامّ للنظرية السياسيّة في علاقتها بحقول أخرى لعلم السياسة، انظر:

Yris Young, «Political Theory: An Overview» and Bhikhu Parekh, «Political Theory: Traditions in Political Philosophy» in Robert Goodin and Hans-Dieter Klingeman (eds.), *A New Handbook of Political Science* (Oxford University Press, 1997); William Galston, «Political Theory in the 1980s», in Ada Finifter (ed.), *Political Science: The State of the Discipline 2* (American Political Science Association, 1993).

هناك كتاب مرجع ذو قيمة لا تضاهَى يصلح للطلبة وفي نفس الوقت للباحثين الأكاديميين وهو كتاب:

Robert Goodin & Philipp Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Blackwell, 1993).

ويتضمّن هذا الكتاب واحدا وأربعين مدخلا للأهمّ المدارس الفكريّة في الفلسفة السياسية المعاصرة، واستكشافا لأهمّ مفاهيمها كلّ واحد منها مرفقا بقائمة منتقاة من المراجع. وهناك مدخل آخر في نفس السلسلة هو: Peter Singer, *A Companion to Ethics* (Blackwell, 1991). ويتضمّن هو الآخر مداخل هامّة.

هناك العديد من المختارات من النصوص الصالحة للاستعمال تتضمن مقتطفات من أهمّ الكتابات في الفلسفة السياسيّة المعاصرة. أفضلها اثنان هما:

Robert Goodin & Philipp Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology* (Blackwell, 1997); George Sher and Baruch Brody (eds.), *Social and Political Philosophy: Contemporary Readings* (Harcourt Brace, 1999)

وقد سبق لي أن أصدرت أنا نفسي كتابا في جزأين يتضمّن منتقيات من النصوص عنوانه: *Justice in Political Philosophy* (Edward Elgar, 1992).

وهو يجمع خمسة وخمسين مقالا من تلك التي حظيت باهتمام بالغ والتي نُشرت ما بين 1970 و1990.

وبالنسبة إلى من يريد مواكبة آخر التطوّرات، في هذا المجال هناك العديد من المجلات التي تنشر بكثافة في حقل الفلسفة السياسية الأنغلو أمريكية.وأكثرها شهرة ورسوخا: مجلّة *Ethics* ومجلّة *Political Theory*، وكذلك مجلّة *Philosophy and Public Affairs*.

هناك مجلاّت أخرى هامّة بدأ البعض منها في الصدور مؤخّرا مثل:

Journal of Political Philosophy; Critical Review of International Social and Political Philosophy; Social Theory and Practice; Public Affairs Quartley; Journal of Political Ideologies; Journal of Applied Philosophy; Ethical Theory and Moral Practice; Philosophy, Politics and Economics.

يمكن الاستعانة بالاستعراض العامّ:

David McCabe «New Journals in Political Philosophy and Related Fields», *Ethics*, 106/4(1996): 800–16.

ومع أنها تخرج عموما عن المجال الذي يغطّيه هذا الكتاب، هناك مجلاّت أخرى هامّة مختصّة في الفلسفة السياسية هي أيضا نذكر منها: مجلّة *Review of Politics* ومجلّة *Interpretation* ومجلّة *Constellations* ومجلّة *Philosophy and Social Criticism*.

وتختصّ المجلّتان الأولى والثانية في تاريخ الفكر السياسي، بينما تختصّ الثانيتان في الفلسفة السياسيّة القاريّة.

ومقارنة بمجالات أخرى من البحث، تظلّ الفلسفة السياسية قليلة الحضور على الانترنت. والموقع الالكتروني الأكثر أهميّة هو الموقع الخاص بفرع الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية ويحمل عنوان «أسس النظرية السياسية»: www.

political-theory.org ويحتـوي هذا الموقع على إصدارات حديثة ومؤتمرات هامّة وعلى عيّنات من دروس مُلخّصة وعلى نصوص منشــورة على الانترنت وعلى روابط مع مواقع خاصّــة بجمعيّات ذات أهميّة في هذا المجال. أحد تلك الروابط هو الرابط مع الجمعية الأمريكية للفلسفة السياسـية والقانونية www.political-theory.org/asplp.html، وهو موقع ينتج السلسـة من المجلّدات السنويّة الهامّة NOMOS التي تركّز على قضايا هامّة تخصّ الفلسفة السياسيّة.

هناك موقع آخر من شـأنه المساعدة في هذا المجال يتمثّل في الصفحة الالكترونية الخاصّة بــلاورنس هينمان (www.ethics.sandiago.edu/index.html). وتتضمّن هذه الصفحة العديد من الموارد (قائمات مراجع مشفوعة بتعليقات، نصوص قابلة للتحميل، عيّنات من المســائل المطروحة للنقاش) تصلح بالطلبة والأساتذة، على حدّ السواء تخصّ الدروس في فلسفة الأخلاق والسياسة.

هناك موقع ثالث يستحق الزيارة، هو الآخر، وهو موقع The Brown Electronic Article Review Service (BEARS) وهـو يقدّم عروضـا وجيزة لمقالات نُشرت حديثا في مجال فلسفة الأخلاق والسياسة www.brown.edu/departements/philosophy/ bears/homepage.html).

وللعديد من البلدان جمعياتها المهنية الخاصّة بالباحثين في حقل الفلسـفة السياسـيّة، والجمعية التي هي حقًا دوليّة هي مجمع دراسة التفكير السياسيّ، وهي جمعيّة لها فروع في العديد من البلدان في شمال أمريكا وأوروبا وآسيا، وتصدر نشرة الكترونية قادرة على المساعدة. موقع هذه الجمعيّة هو: (www.cspt.tulane.edu).

2
المنفعيّة

من المتّفق عليه عموما أن ولادة الفلسفة السياسية المعياريّة، مُجدّدا، في الفترة الأخيرة، كانــت مع صدور كتاب نظرية في العدالة لـجون رولز ســنة 1971. فمن الطبيعيّ أن يشــكّل، إذن، هذا الكتاب نقطة الانطلاق لاســتعراض بقيــة النظريات المعاصرة في العدالة. وقد هيمنت نظرية رولز على الجدل المعاصر، لا لأن الجميع يقبلون بها، بل لأن رؤى غيرهــا من النظريات تُقدّم نفســها، في أكثر الأحيان، كأجوبة بديلة عن تلك التــي قدّمتها هي. لكن مثلما أن النظريــات البديلة لنظرية رولــز تُفهم على نحو أفضل في علاقتهــا بها، يقتضي فهم رولز فهم النظرية التي يناقشــها أي تحديدا النظرية المنفعيّة. ويعتقــد رولــز، عن حق فيما أظنّ، أن المنفعيّة تشــتغل في مجتمعاتنا كضرب من الخلفيّة الضمنيــة التــي يتعيّن على النظريات المختلفــة عنها أن تحدّد هويّتها وتدافع عن نفســها أمامها. لذلك، سأنطلق أنا أيضا من هذه النقطة.

في صيغتها الأكثر بســاطة، تؤكد المنفعية أن الفعل المستقيم وأن السياسة العادلة أخلاقيّــا هما اللذان يجلبان أكبر خــير ممكن لأفراد المجتمع. ومــع أن المنفعيّة تُقدّم، في أكثر الأحيان، كنظرية أخلاقيّة شــاملة، ســأتناولها بالأساس كأخلاق سياسيّة. ووفق هذه الرؤية، تنطبق المبادئ المنفعيّة على ما أسماه رولز «البنية الأساس» للمجتمع، وليس على الســلوك الشــخصيّ. لكن باعتبار أن جاذبيّة المنفعيّة كأخلاق سياســيّة تتأتّى أساســا من الاعتقاد بأنّها الفلســفة الأخلاقيّة الوحيدة المُتسقة والنسقيّة، سأناقش بإيجاز بعض سماتها الأخلاقية في المقطع 3 من هذا الفصل.

تلقّى المنفعيّة، بمعنييها الواســع والضيّق، في نفس الوقت، قبولا متحمّسا ومعارضة عنيــدة. فالرافضون لها يؤكّدون أن مثالبها كثيرة ممّــا يجعلها غير مفيدة ومرغمة على الانســحاب من المشهد الفكريّ [Williams 1973]، في حين يبدو من الصعب في نظر آخرين أن نرى ما يمكن أن تكون عليه الأخلاقيّة، خارج نطاق التصوّر الذي يحدّدها كسعي لتأويج حجم السعادة البشريّة [Hare 1984].

1. وجها الإغراء في المنفعيّة

سأبدأ باستعراض خاصيّتين للمنفعيّة تجعلان منها نظرية مُغرية في مجال الأخلاق السياسية. الأولى هي أنّ الغاية التي يعمل أصحاب هذا الاتجاه على تحقيقها لا ترتبط بوجود الله، ولا بالنفس، ولا بأيّ كيان ميتافيزيقي مريب. فبعض النظريات الأخلاقية تقول إنّ الهام هو الحالة التي تكون عليها النفس البشريّة، في حين تؤكّد أخرى أنّه ينبغي علينا أن نعيش وفق المشيئة الربانيّة، وأنّ الحياة الصالحة هي تلك التي ترنو إلى الخلود في عالم آخر. وقد اعتقد كثير من الناس أنّه، إذا انعدمت هذه المفاهيم الدينيّة، ستظلّ الأخلاق فاقدة للاتّساق والتماسك. فبلا ربّ لا تكون، لدينا، إلا مجموعة من الأوامر والنواهي «اعمل ذاك»، «لا تعمل ذاك»، دون معنى ودون هدف.

ولا نرى كيف يستطيع أحد من الناس أن ينسب مثل هذا الرأي إلى النزعة المنفعية. فالخير الذي تحضّ على طلبه - السعادة أو الرفاهة - غاية نسعى كلّنا إلى طلبها، سواء لصالحنا أو لصالح من نحبّ. وكلّ ما يرجوه المنفعيّون هو أن يكون البحث عن الرفاهة والمنفعة (سأستخدم هذين المصطلحين بنفس المعنى) لصالح جميع أفراد المجتمع، دون تمييز بينهم. فسواء كنّا عيال الله أم لا، ومزوّدين بنَفس وحكم حرّ أم لا، نظلّ جميعنا في مقدورنا أن نتألّم، كما أن نسعد، وأن نكون أفضلَ أو أسوء ممّ نحن عليه. وسواء كنّا عَلمانيين أم لا، لا نستطيع إنكار قيمة السعادة ما دمنا نمنحها أهميّة خاصّة في حياتنا.

هناك وجه آخر، مغرٍ في المنفعيّة، مختلف عن الوجه السابق، ومقترن به في نفس الوقت، وهو النزعة «النتائجيّة»[1]. سأفسّر، لاحقا، بتفصيل أكثر، ما تعنيه بالضبط هذه النزعة، ولنكتفي بالقول، هنا، إنّ الأمر يتعلّق بوجه مهمّ لأنه يفترض أنّنا نتثبّت في كلّ مرّة إن كان السلوك أو السياسة المعتمدة يحققان فعلا خيرا يمكننا تبيّنه. لقد سبق وأن تعاملنا جميعنا مع أناس يزعمون أنّ هذه الممارسة أو تلك - على سبيل المثال، المثليّة الجنسيّة أو القُمار أو الرقص أو السُكر أو السَّبّ - مُدانة أخلاقيّا، في حين أنهم يعجزون عن إبراز النتائج المشينة المترتّبة عن تلك الأفعال. وتمنعنا النزعة النتائجيّة من صياغة تحجيرات أخلاقيّة، من هذا القبيل لما فيها من عُسف. فهي تقضي بأن يدلنا كلّ من يُدين سلوكا مّا على الشخص الذي لحق به أذى جرّاءه، وأن يبيّن أيضا أن لمثل ذلك السلوك آثارا ضارّة على حياة طرف مّا. وعلى نفس المنوال، تزعم النزعة النتائجيّة أن سلوك شخص ما لا يكون مستحسنا أخلاقيّا إلا إذا عاد بالفائدة على شخص آخر. ومقابل هذا التمشّي النتائجيّ، تبدو جلّ النظريات الأخلاقيّة الأخرى، بما فيها تلك المسكونة بهاجس البحث عن رفاه البشر، متشكّلة من جملة من القوانين

1- فضّلنا نتائجيّة لترجمة consequentialism على «مذهب العبرة بالنتائج» كما ترجم شوقي جلال، انظر ترجمته لكتاب أمرتيا صن؛ التنمية حرية؛ عالم المعرفة؛ الكويت 2004 [الم.].

يتعيّن الامتثال لها، مهما كانت النتائج. وليست المنفعيّة مجرّد سلّة إضافية من القوانين أو سلسلة جديدة من الأوامر والنواهي، إذ تضع لنا فقط مقياسا نختبر به مدى خدمة القوانين القائمة لغرض نافع.

كما أن النتائجية مغرية أيضا، لأنها تطابق إدراكنا الحدسيّ للفارق بين مجال الأخلاقية وبقيّة المجالات. فإن حكم أحدهم على أشكال من ممارسة الجنس، يتعاطاها البعض بحريّة وعن طواعية، بأنها مستهجنة أخلاقيا بدعوى أنها غير «لائقة»، دون أن يستطيع ذكر من يتأذّون منها، يمكن لنا، عندها، أن نعتبر أن تصوّره لما هو «لائق» ليس من قبيل الأحكام الأخلاقيّة، إذ يتعلّق الأمر، هنا، بحكم من طبيعة جماليّة أو أنّه من قبيل المواضعات أو العلامة على حسن الآداب. فيحقّ لأحدهم أن يعتبر مثلا أن موسيقى **البونك** غير «لائقةّ» وأنها فاقدة للمشروعيّة الجماليّة. إلا أن ذلك سيكون نقدا جماليّا وليس نقدا أخلاقيّا. فأن نزعم أن المثليّة الجنسية «غير لائقةٌ»، دون القدرة على الإشارة إلى نتائجها السلبيّة، هو بمثابة أن نقول إنّ **بوب ديلان** يغنيّ على نحو سيّئ، وهو، وإن أمكن أن يكون صحيحا، ليس بالنقد الأخلاقيّ. أكيد أن هناك مقاييس غير نتائجية للائق ولغير اللائق، إلا أنّ الأخلاق، كما نعتقد، هي أكثر من مجرّد علامة تجارية، والنزعة النتائجية تساعدنا على بيان الفرق.

يبدو كذلك أن النتائجية تُهيّئ لنا سبيلا سالكا لحلّ المعضلات الأخلاقية. فالحلّ، لمأزق أخلاقيّ مّا، سيكون في المستقبل بقياس درجة الرخاء التي يتمتّع بها الأفراد وليس باستطلاع رأي السلطات الروحيّة أو بالاعتماد على عادات مشكوك في أمرها. وتاريخيا، كانت المنفعية مذهبا تقدميّا تماما، إذ كانت تنادي بتقييم التقاليد والقوى المتنفّذة، التي لطالما اضطهدت البشر لقرون عديدة، على قاعدة التقدّم الإنسانيّ (أي باعتبار «الإنسان مقياس كلّ شيء»). ومن هذه الوجهة، تكون المنفعيّة سلاحا فعّالا أمام الأحكام المسبّقة وأشكال الخرافة، وتوفّر لنا، في نفس الوقت، معيارا للتقييم وضربا من الإجرائيّة، يمكّناننا من التصدّي لكلّ من تسوّل له نفسه باسم الأخلاق تدبير أفعالنا مكاننا.

يتمثل وجها الإغراء في المنفعيّة، إذن، في أنّها تلائم فكرتين حدسيّتين أساسيّتين لدينا: تتعلق الأولى بأهميّة الرفاه الإنساني والثانية بضرورة أن نحكم على القواعد الأخلاقيّة، من خلال تبعاتها على رفاهة الإنسان. وإن قبلنا بهما ستكون المنفعيّة الاتجاه الذي ننقاد إليه ضرورة. فإذا كان الخير الذي تنشده الأخلاق هو رفاهة سيكون السلوك المستحسن أخلاقا عندها، ذاك الذي يُعظّم رفاه كلّ الأفراد على حدّ السواء. ومن يعتقد أن المنفعيّة على صواب سيرى أن كلّ نظرية تعارض إحدى هاتين الفكرتين تكون باطلة.

أتّفـق مع هاتين الفكرتين الأساسـيّتين. وإن كان هناك من سـبيل إلى معارضة المنفعيّة فلن يكون بنفي صلاحيتهما، وإنّما بتقديم نظرية بديلة تتوافر على صياغة أفضل لهما. سـأبيّن، لاحقا، وجود مثل تلك النظرية. لكن يتعـيّن علينا، في المقام الأوّل، أن نفحص بتمعّن المذهب المنفعي. ويمكننا أن نقسّمه إلى جزأين:

أ: تعريف لـ«لمنفعة» كرفاه.

ب: توصيـة بتأويـج المنفعة على هذا المعنـى، مع إعطاء منفعة كلّ شـخص نفس الأهمية التي تُعطى لمنفعة غيره.

يمثّـل الجزء الثانـي الوجه المميز للنزعة المنفعية، وهو الذي يُمكن اعتماده لتفسـير معانـي الجـزء الأوّل. فحكمنا النهائي عـلى المنفعيّة يخضع بالتـالي إلى كيفيّة تقديرنا للمكـوّن الثاني للمذهب المنفعيّ. لكن من الضروريّ البدء بالنظر في مختلف المعاني التي تُحمل عليها المنفعة.

2. تعريف المنفعة

على أي نحو يتعيّن تعريف الرفاه والمنفعة؟ عادة ما يَحمل المنفعيون عبارة منفعة على معنى السعادة، ومن هنا، يأتي الشعار المعروف والمظلّل «أكبر خير لأكبر عدد»[1]. إلا أنّه ليس صحيحا أنّ كلّ المنفعيّين قبلوا بهذا التصوّر «المتعويّ» للرفاه الإنسـاني. وفي الحقيقة، يمكن التمييز بين أربعة مواقف على الأقلّ من هذه المسألة.

أ - الرفاه المتعوي

إن أوّل تصوّر، وقد يكون الأكثر تأثيرا في المذهب المنفعيّ، هو ذلك الذي يعتبر تجربة المتعة أو الإحسـاس بها أرقى أنواع الخير الإنسانيّ. فالمتعة هي الخير الوحيد الذي يكون غاية لذاته، في حين تمثّل ضروب الخير الأخرى أدوات لها، وفق ما صرّح به بنتام أحد مؤسّسي الاتجاه المنفعيّ عندما أعلن قولته الشهيرة «للعبة البولينغ نفس القيمة التي هي للشـعر»، إن كانت تمنحنا متعة بنفس القوّة والدوام. فإن فضّلنا الشـعر على لعب البولينغ، وإن اعتبرناه شـكلا من تمضية الوقت يسـتحقّ التثمين، فلأنّه يدرّ علينا بقدر وفير من المتعة.

1- إن استخداما كهذا مظلّل لأنه يتضمّن شيئين مختلفين: «أكبر حجم من السعادة» و«أكبر عدد من الناس». ولا يمكن لأيّ نظريـة أن تتأسّـس على مطلبين من هـذا القبيل وكلّ محاولة لتحقيق ذلك تفضي بسرعة إلى طريق مسـدودة (وفعلا إذا كان الشكلان من التوزيع الممكن هما 10:10:10 و0:20:20 لا يتسنى لنا في نفس الوقت إنتاج أكبر سعادة ممكنة وسعادة لأكبر عدد من الناس) [انظر Griffin 1986: 151-154; Rescher 1966: 25-28].

إن تفسيرا كهذا لسبب تفضيلنا أنشطة ما عن أخرى يدعو إلى الشك. ورغم أنه جاء على صيغة كليشي فإنّ القول إنّ الشعراء يجدون تجربة الكتابة مؤلمة ومُحبطة، في أكثر الأحيان، ولكنهم يتمّنون، مع ذلك، هذه التجربة، صحيح. وأمر كهذا يصحّ أيضا على قراءة الشعر التي تبدو لنا، في أغلب الأحيان، مربكة أكثر مما هي ممتعة. يمكن لبنتام أن يردّ على قول كهذا بأن سعادة الكاتب مثيلة لسعادة المازوخي التي تقوم، هي أيضا فيما يبدو، على إحساسات مزعجة من نفس القبيل. وقد يحسّ الشاعر حقّا بمتعة في معاناته تلك وفي إحباطه ذاك.

أشك في ذلك. ولسنا هنا في حاجة لفك لغز، مادام **نوتزك** قد صاغ اعتراضا أكثر متانة على التصوّر المتعوي للرفاه [Nozick 1974: 42–45; Smart 1973: 18–21]، إذ يطلب منّا أن نتخيّل وضعا يقوم فيه مختصّون في الطبّ العصبيّ بشدّنا إلى جهاز يحقننا بمخدرات تُحدث فينا حالات ذهنية تمدّنا بأعظم متعة يمكننا تصوّرها. وإن كان الخير الأسمى، عندنا، هو المتعة سنكون مستعدّين كلّنا عندها لأن نصبح رهائن مدى ما حُيّينا لذلك الجهاز، وفي حالة من التخدير المتواصل لا نحسّ فيها بشيء آخر غير السعادة. إلا أنّه من الأرجح جدّا أننا لن نجد مثل هؤلاء المتطوّعين. فحياة كتلك، هي أبعد من أن تكون أفضل حياة نحلم بها ونكاد لا نسميها حياة بالمعنى الحقيقي للكلمة، ولن يرى الكثيرون فيها إلا وجودا تافها خاليا من القيمة.

قد يفضّل البعض، بلا شك، حتّى الموت على أن يعيشوا حياة كتلك. ففي الولايات المتحدة الأمريكية يوقّع البعض على وصايا يطلبون فيها، في حال إصابتهم بمرض عضال لا شفاء منه، فكّ الأجهزة الطبيّة التي تشدّهم إلى الحياة، حتىّ وإن كانت تلك الأجهزة تزيل ألمهم وتمدّهم بمتعة. وأن يكون الموت خيارا مفضّلا، فذلك يعني أن من الأحسن لنا أن لا نصبح رهائن آلة متعة وأن نؤدّي على أفضل وجه الأنشطة التي نراها مجسّدة لحياة خليقة بأن تُحيى. وحتى وإن قُدّر لنا الاكتفاء بالأمل في أن تدرّ علينا تلك الأنشطة ببعض من السعادة، لا نقبل، مع ذلك، مقايضتها حتىّ بسعادة تامّة مضمونة.

ب - المنفعة كحالة ذهنية غير متعويّة

إن التصوّر المتعويّ للمنفعة خاطئ، لأن الأشياء والأنشطة التي تَهب معنى للحياة لا تقبل الاختزال في حالة ذهنيّة واحدة، مثل السعادة. وقد يَردّ البعض على ذلك بالقول إنّ هناك تجارب عدّة جديرة هي الأخرى بالتثمين، وإنّ علينا تطوير كلّ الحالات الذهنيّة الصالحة بنا. ويقبل المنفعيّون، الذين يرجّحون مثل هذا التفسير، فكرة أن تجربة الكتابة الشعريّة أو الحالة الذهنية المصاحبة لها قد تكون مُجزية، دون أن تُحدث فينا متعة. والمنفعية معنيّة هنا بكلّ التجارب المفيدة مهما كانت الصيغة التي تظهر بها.

إلا أنّ ذلك لا يمكّننا من تجنّب اعتراض نوتزك. فابتكار نوتزك هو ما يسمّى «جهاز التجربة»، والمخدّرات التي يحقننا بها ذلك الجهاز يمكن أن تسبّب لنا أيّ حالة ذهنية نرغب فيها: نشوة الحبّ، الإحساس بتحقيق الذات الذي يرافق الإبداع الشعريّ، الشعور بالسكينة الذي يقترن بالتأمل الديني... الخ.، وكلّها تجارب يمكن أن تُحاكى من خلال جهاز. فهل نحن مستعدّون لتجربة مثل ذلك الجهاز؟ قطعا لا.

إنّ ما ننشده في الحياة هو شيء آخر أو إنّه أكثر من بلوغ حالة ذهنية أو ضرب من «الإشراقة الداخلية» سواء كانت ممتعة أم لا. فلا نريد فقط معرفة تجربة الكتابة الشعريّة، وإنما كتابة الشعر؛ ولا نريد فقط اختبار تجربة الوقوع في الحبّ، وإنما نريد أن نقع فعلا في حبّ؛ ولا نريد فقط أن ينتابنا الإحساس بأننا ننجز عملا مّا، بل نريد إنجازه حقّا. صحيح أنّنا عندما نحبّ أو ننجز عملا مّا، نريد كذلك أن نعيش التجربة ونأمل في أن تمنحنا البعض من تلك التجارب السعادة. ولكنّنا لن نستعيض عن ذلك بمجرّد الإحساس بممارستها، من خلال تجربة اصطناعية يمدّنا بها جهاز نوتزك [Larmore 1987: 48-49; Griffin 1986 :13-23; Finnis 1981: 85-8 Lomasky 1987: 231-233].

صحيح أننا نرغب أحيانا في أن نعيش أنواعا من التجارب، وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل الناس يُقبلون على المخدّرات، غير أن أنشطتنا الفعليّة ليست من قبيل تجربة يمكن للمخدرات أن تجعلنا نعيشها مباشرة. لا أحد يقبل أن تكون الحالات الذهنية هي الحقيقة الوحيدة الجديرة بالاهتمام وأن يصبح شدّه إلى جهاز وسيلة لتحقيق ما يتطلّع إليه في الحياة.

ج - المنفعة بما هي إشباع للتفضيلات

رفاهية الحياة البشرية هي إذن أكثر من أن تُختزل في تسلسل لحالات ذهنية. تبقى، إذن، إمكانية ثالثة وهي فهم المنفعة بمعنى «تلبية التفضيلات». وفق هذه الوجهة، يكون تأويج منفعة الأفراد بتلبية تفضيلاتهم، مهما كانت طبيعتها، إذ يمكن أن نتطلع إلى اختبار تجربة الإبداع الشعريّ، ويكفي جهاز نوتزك لذلك الغرض، كما يمكن أيضا أن نطمح إلى كتابة الشعر وأن نستغني عن الجهاز. ومن يميل من المنفعيين إلى مثل هذا الفهم يطلب تلبية كلّ التفضيلات، على حدّ السواء، لأنّ معنى الرفاه يتلخّص لديه في تحقيق المرء لما يفضّله.

لكن، إذا كان التأويلان السابقان لمعنى المنفعة قد أقصيا عناصر عديدة من رؤيتيهما للرفاه، فإن تأويلا المنفعة، كإشباع للتفضيلات يبدو فضفاضا جدّا. فتلبية أشياءنا المفضّلة لا تسهم دوما في رفاهيتنا. لنفترض أننا نذهب لاقتناء وجبة طعام وأن بعضنا يريد البيتزا، في حين تفضل البقيّة الباقية طبقا صينيا. إن كانت الطريقة الأحسن

لتلبية التفضيل الغالب هي في اقتناء أطباق بيتزا للجميع، فسيوصينا بذلك هذا الضرب من المنفعية. لكن، ما الذي سيحدث إن صادف، ودون دراية منّا، أن كانت البيتزا التي طلبناها مسمومة أو أنها ببساطة كانت تالفة؟ سيكون في طلبها، عند ذلك، خطر أكيد على رفاهيتنا. فما هو خير لنا يمكن أن يكون مغايرا للتفضيلات التي نشعر بها على نحو يومي.

لا يمكننا القول إذن أن تفضيلاتنا تُحدّد ما هو خير لنا، ومن الأسلم أن نعدّ التفضيلات تنبؤات بما سيكون عليه خيرنا. فنحن نريد امتلاك الخيرات الجديرة بأن تُمتلك، كما أن التفضيلات التي نشعر بها في وقت ما نعتقد أنها تدلّنا على ما يحسن بنا امتلاكه. لكن، ليس من اليسير دوما معرفة ما هي هذه الخيرات، بل قد تكون تصوّراتنا لها مغلوطة تماما. فكثيرا ما نتصرّف وفق ما نرى أنه المُفضّل لدينا، أو أن نقتني شيئا لاعتقادنا أنّه ما نفضّله ونكتشف لاحقا أنّه لا يتوفّر على ما نطلبه. ونرتكب هذا الضرب من الأخطاء سواء على مستوى القرارات الجزئية، مثل طلب إعداد طبق أكل، أو على مستوى «التفضيلات العامة» المتعلّقة بنمط الحياة التي نريد قضاءها. فشخص تمنّ طيلة حياته أن يصبح محاميا، قد يشعر بالخيبة أثناء دراسته للحقوق، إذ قد يكون تحت تأثير رؤية رومانسية للمهنة، وجاهلا بالمنافسة الوحشيّة التي سيواجهها والعمل المضني الذي يقتضيه منه أداؤها. وقد يحبّذ البعض قضاء كامل حياتهم، في مسقط رأسهم، ثمّ ينتهي بهم الأمر إلى الإحساس كم ضيّقة أفاق حياتهم تلك، وكم هي رتيبة وخالية من الإثارة. إن أشخاصا كهؤلاء يمكن أن يندموا على السنين الطوال التي أضاعوها في إعداد أنفسهم لخوض تجربة حياة مّا، أو على أنهّم قد خاضوا هذه التجربة فعلا. وندم كهذا مفهوم لأن الناس يتطلّعون إلى (أو يودّون الحصول على) مّا يستحقّ فعلا أن يُنجز أو أن يُحصل عليه، وهو ما قد يكون مختلفا جدّا عمّا يُفضّلون عادة امتلاكه أو فعله. فما يستحقّ الامتلاك أو الانجاز هو المهمّ لا هذا التفضيل أوذاك [Dworkin 1983: 24-30; 2000: 242-54].

وتقول المنفعية القائمة على تلبية التفضيلات المختلفة أن ما يجعل شيئا مّا ذا قيمة هو أن عددا من الناس يرغبون فيه. إلا أن ذلك غير سليم ومخالف للصواب. فليست تفضيلاتنا هي التي تمنح لهذا الشيء أو ذاك قيمة وإنما لأن هذا الشيء أو ذاك ذا قيمة، يكون لنا عندها سبب كاف لتفضيله على غيره. وإن كان شيء مّا عديم القيمة، فلن يسهم تفضيله خطأً في تحقيق رفاهيتي. وتباعا لن تُأوّج منفعتي بتلبية أية واحدة من تفضيلاتي، وإنما تُأوّج فقط بتلبية تفضيلاتي التي لا تقوم على تصوّرات خاطئة.

هناك مشكل آخر متّصل بهذه المقاربة للمنفعة، من حيث هي إشباع للتفضيلات، يتمثّل في ظاهرة «التفضيلات المتكيّفة». فالأشخاص اللذين يعجزون عن تحقيق بعض الأهداف التي يرغبون فيها، يفقدون تدريجيّا الرغبة في تلك الأهداف. هذا المشكل

يُعرف بما يُسمّى «العنقود المرّ» : ففي قصة أيسوب، يعلن الثعلب، بعد محاولات فاشلة لاقتطاف عنقود العنب المتدلي فوق رأسه، أنّه لا يرغب فيه لأنّ من المحتمل أن يكون عنبه مرّ المذاق. فمن العسير على المرء أن يعيش، وهو يحمل في نفسه مرارة الخيبة في تلبية تفضيلاته، وإحدى الطرق لتجنّب مثل تلك الخيبة هي بإقناع النفس أن الهدف الذي يصعب إدراكه لا يستحقّ عناء الإصرار عليه. إنّ الصورة الأشدّ قسوة التي يمكن أن تتبدّى بها هذه الظاهرة تجسّدها حالة «العبدُ الرَّضيٌّ» الذي يتكيّف مع حالة العبودية بالقول أنّه لا يرغب في الحريّة. وهناك جدلٌ حول إمكان أن يوجد مثل ذلك العبد الرّضيّ، إلا أنّ ظاهرة التفضيلات المتكيّفة ظاهرة عامّة تقرّ بوجودها دراسات العلوم الاجتماعيّة والنفسيّة [Elster 1982b; 1983a]. وهي تبرز أيضا، على سبيل المثال، في دراسة المواقف تجاه التوزيع التقليديّ للأدوار بين الجنسين. فبقدر ما يكون من الصعب على الناس تغيير هذه الأدوار بقدر ما يكونون على أتمّ الاستعداد لتكييف تفضيلاتهم حتى يصبحوا لا يرغبون إلا في الأشياء التي تنسجم مع تلك الأدوار[1].

يطرح ذلك مشكلا جديّا يتعلق بتقييم المؤسسات من حيث قدرتها على تلبية تفضيلات الأفراد. فإن كان الناس يوائمون تفضيلاتهم مع ما يأملون نيْلَهُ، على نحو معقول، سيكون عندها حتىّ المجتمع الاستبداديّ الذي يحرم العدد الكبير من أفراده من فرص هامّة لتحقيق ما يتطلّعون إليه، يشتغل على نحو مرضيٍّ، ما دام يمكّن من تلبية تلك التفضيلات (المتكيّفة). وفي الحقيقة قد يكون مجتمع كهذا يعمل على نحو أفضل من مجتمع ديمقراطيّ مفتوح يفخر بأنه يمنح الحريّة ويوفّر الفرص لكلّ المواطنين لتحقيق تفضيلاتهم. وهناك احتمال كبير أن يكون عدد التفضيلات التي لم يتيسّر إشباعها في مجتمع حرّ يزيد كثيرا على عدد تلك التي توجد في مجتمع استبدادي، يعوّد الناس منذ الولادة على الرغبة عن بعض الأشياء.

د - التفضيلات العليمة

أما المعنى الرابع الذي يمكن أن يُحمل عليه مفهوم المنفعة فهو ذلك الذي يعمل على حلّ مشكل التفضيلات الزائفة، من خلال تحديد الرفاهية، كإشباع لتفضيلات تكون «معقولة» أو «عليمة». وتنادي المنفعيّة، وفق هذه الصيغة، بتلبية التفضيلات القائمة على دراية تامّة وأحكام صائبة، وتقصي كلّ تلك التّي تكون خاطئة أو لامعقولة، إذ نبحث هنا عن تلبية التفضيلات التي تحسّن فعلا من ظروف عيش الأفراد والتي يجدون أسبابا مقنعة للإفصاح عنها.

1- كمناقشة للتفضيلات المتكيّفة انظر [Elster 1982b; 1983b; Barry 1989b; Sustein 1991; Sustein 1997: chaps.1-2]. وكتطبيق لذلك على قضايا النوع الاجتماعي، انظر Sustein 1999; Okin 1999; Nussbaum 2000. وبطبيعة الحال يرتبط ذلك بالنظرية الماركسيّة حول الوعي الزائف التي تعتبر أن العمال قد أُدمجوا داخل المجتمع الرأسماليّ على نحو يجعلهم قاصرين عن إدراك مصلحتهم الحقيقية التي تقتضي تحقيق الاشتراكيّة.

يبدو هذا المعنى الرابع للمنفعة معقولا جدّا: فالخير الأسمى للكائن البشري هو في إشباع تفضيلاته المعقولة[1]. وإن لم يكن هناك من اعتراض على ذاك من حيث المبدأ، إلا أنّ عيب هذا التصوّر أنّه مبهم جدّا. فهو لا يضع شروطا على ما يمكن اعتباره «منفعة». فللسعادة الفضل على الأقلّ في أنها قابلة لأن تُقدّر من جهة الحجم. فلنا جميعنا فكرة تقريبيّة عمّا يمكن أن يضاعف من سعادتنا، وعمّا يمكنه أن يزيد من نسبة الأحاسيس الممتعة لدينا. وقد يتولّى جهاز متعة تحقيق ذلك، على نحو أمثل. غير أننا إذا اعتبرنا المنفعة من جهة تلبية التفضيلات العليمة تختلط الأمور علينا شيئا مّا.

فبادئ ذي بدء، كيف سنعرف إن كان علينا أن نرتقي في ذواتنا بمَلَكة الحبّ أم الشعر أم لعب البولينغ، إن كنّا فاقدين لقيمة عليا كالسعادة، مثلا، تمكّن من تقدير مدى أهمية كل واحدة من هذه الملكات؟ ومن جهة أخرى، كيف نستطيع معرفة ما ستكون تفضيلات الأفراد لو توفّرت لهم الدراية الكاملة؟ كيف سنعرف إن كان الامتثال لما يقتضيه التوزيع التقليديّ للأدوار بين الجنسين يعبّر حقّا عن خير الشخص أم فقط عن تفضيل متكيّف مع الحالة؟ وعلى هذا النحو مثلا، يتساءل الفلاسفة إن كان من الأحسن منح قيمة أدنى للرغبات التي تكون لنا في المستقبل من تلك التي لنا اليوم. فهل إنّ الانشغال بما يحدث لي اليوم أكثر مما سيحصل لي في الغد هو غير معقول؟ هذه الأسئلة شديدة التعقيد لكننا نحتاج إلى جواب، إن كنّا نريد أن نصبح قادرين على ولوج دائرة حساب المنافع.

وفضلا عن هذا، حتى إذا علمنا أي التفضيلات هي معقولة سنجد أنفسنا أمام أنماط عدّة من التفضيلات العليمة التي لا يمكن بأي حال ضَمّها إلى بعضها بعضا وتجميعها. فكيف يمكن موازنة النجاح في الحياة المهنيّة بالتعلّق بحبّ رومانسيّ إن لم توجد قيمة واحدة، مثل السعادة، تنطبق عليهما الاثنين معا وتمكّن من قيْسهما؟ وقد يتميّز الخيران بـ«لاانقاسية» ولا يقبلان، بالتالي، القيْس وفق أي سلّم موحّد[2].

والأدهى من ذلك، أن هذه المقاربة تتغاضى تماما عن دور التجربة: إذ يمكن للتفضيلات العليمة أن تُلبّى، ولمنفعتنا أن تُأوّج، دون أن يؤثّر ذلك في شيء، في تجربتنا الواعية. فريتشارد هار، مثلا، يقول أن جودة حياتي ستتأثر سلبا، إذا أقدمت قرينتي على خيانتي، حتىّ وإن لم يبلغ صدى خيانتها مسامعي. فحياتي ستتأثر لأن هذا الحدث الذي لم أكن لأودّ حدوثه قد حصل، ويتعلّق الأمر هنا بتفضيل عقلاني تماما وعن دراية

1- بطبيعة الحال لو علمت لكنت فضّلت (أ)، ومع ذلك لا يعني هذا أن (أ) لا توفّر لي أي فائدة في حالتي الراهنة التي أفتقر فيها للعلم اليقين. وإن عقّد ذلك فهم المنفعة من حيث هي تلبية للتفضيلات العليمة فهو لا يبطل تماما البحث عنها. فما يحسّن رفاهيتي سيظلّ مختلفا عما يلبيّ تفضيلاتي الراهنة حتى وإن كان مختلفا أيضا عمّا يُلبّي على نحو مثالي تفضيلاتي العليمة [Griffin 1986: 11-12; 32-33]. وقد تقود بلورة كاملة لهذا الفهم إلى الاقتراب أكثر مما نسميه أحيانا نظرية «القائمة الموضوعية» [Parfit 1984: 493-502].

2- كمناقشة «للاانقياسية» وللمشاكل التي تطرحها أمام المنفعيّة، انظر Finnis 1983: 86-93; Raz 1986: 321-68; George 1993: 88-90.

أيضا، ولكن تلبيته من عدمها لا يغيّران من محتوى تجربتي الواعية في شيء [Hare 1971: 131].

أوافق هار على ضرورة أن تُؤخذ في الحسبان التفضيلات «غير المُختبرة»، عند تقدير مستوى الرفاهة. فحياتي تسوء حقّا، عندما تُنتهك تفضيلاتي، دون درايتي. فإن كنت مثلا واصلت معاملة قرينتي على أنها لم ترتكب الخيانة الزوجية سأكون، عندها، تحت طائل وهم. فأنا أعيش كذبة، وما من أحد يودّ أن يكون في حال كهذا [Raz 1986: 300-301]. فكثيرا ما نقول إنّ ما لا دراية للمرء به لا يمكن أن يُحدِث فيه ألم. غير أنّه يصعب علينا أن نفكّر على نفس المنوال، عندما يتعلّق الأمر برفاهيتنا الخاصّة. فلا أودّ أن أواصل الاعتقاد بأنني فيلسوف، إن لم أكن كذلك، أو أن عائلتي تكنّ لي كلّ الودّ والتقدير، إن كان الأمر على خلاف ذاك. بإخفائه عني الحقيقة، يستطيع شخص ذو نوايا طيّبة أن يوّفر عني عناء بعض التجارب الواعية الأليمة، لكن ثمن ذلك قد يكون تجريد كامل أنشطتي من المعنى. فإن سخّرت نفسي للفلسفة فلاعتقادي أنني متفلسف جيّد، وإن لم يكن الأمر كذلك، فلا ريبة أنه سيكون من الأفضل لي القيام بنشاط آخر. ولا فائدة لي في الإصرار على ممارسة مهنة تعوزني المهارة اللازمة للنجاح فيها، وإن طفِقت أُمنّي النفس بالقدرة على ممارستها بكفاءة، سيكون ذلك مضيعة للوقت وتَلهّي بأكذوبة ممتعة. قطعا، ليس هذا ما أريد أن أحياه. إن كان لا بدّ من أن أتفطن، في يوم مّا، أن ما اعتقدته وهمٌ ستغدو أفعالي عندها خالية من كلّ معنى. ولا أفقد المعنى فقط عند اكتشاف الحقيقة وعند الإحجام عن الإدّعاء أني فيلسوف جيّد، وإنما، منذ اللحظة التي لم يعد فيها ذلك صحيحا. في هذا الزمن تحديدا تنقلب حياتي رأسا على عَقب وأغدو عاجزا عن تحقيق التطلّعات التي كنت أمنّي النفس بها.

لكن أنظر إلى ما يريده الآباء لأبنائهم. فكما لاحظ غريفن «إن أراد أب أن يكون ابنه سعيدا فما يريده أن يكون، وما سيكون ذو قيمة له، هي صورة تكون عليها الأشياء في العالم وليس حالة يكون عليها ذهنه، فأن نغالطه فقط بجعله يعتقد أن ابنه ينعم بالسعادة لن يمنحه الشيء الذي يثمّنه» [Griffin 1986: 13]. فحياته ستسوء إن كان ابنه يشقى حتى ولو، لحسن حظه، لم يكن يعلم بشقائه.

علينا أن نقرّ إذن بإمكان أن تتأثر حياتنا سلبا بأمر مّا، حتىّ وإن لم تستشعره تجربتنا الواعية. ولأمر كهذا نتائج غريبة شيئا مّا. فهار مثلا يوسّع معنى المنفعة ليجعله يشمل تفضيلاتِ أشخاص متوفيّن، إذ يمكن أن أعلن عن تفضيل معقول يتمثّل في الرغبة في أن لا أُذمّ بعد مماتي، أو أن لا تترك جثتي تتحلّل دون دفن. قد يبدو غريبا إدراج تفضيلات الموتى ضمن حساب المنافع، ولكن فيم تختلف هذه التفضيلات عن تلك المتمثلة في أن لا تقوم قرينتك بخيانتك، حتىّ وإن لم يكن لك علم بذلك؟ ففي كلتا الحالتين، نحن أمام تفضيلات معقولة لحالات ليس لها تأثير في حياتنا الواعية.

وأرى أنّـه يمكن لنا هنا أن نضع بعض الضوابط. لا نستطيع القول إن كلّ الأفعال التي تناقض تفضيلات شخص متوفّي تؤثّر سلبا في رفاهه. لكن، أين سنضع الخطّ الفاصل؟ وكيف نستطيع أن نجعل تفضيلات الموتى في كفّة ميزان وتفضيلات الأحياءِ في الأخرى؟[1]

وباختصار، فإن فكرة «التفضيلات العليمة» صائبة من حيث المبدإ، ولكنّها صعبة التطبيق على الوقائع. فهناك صعوبة على مستويين: من جهة تحديد ما هي التفضيلات التي تنمّي رفاهيتنا عندما تُلبّى (أيُّ التفضيلات هي معقولة أو عليمة)، ومن جهة قيْس مستويات الرفاهية حتى ولو تعرّفنا على التفضيلات المعقولة (قارن مع أشكال المنفعة التي لا تنقاس على غيرها). فباعتبار صعوبة تحديد أيّ التفضيلات تزيد في رفاهيتنا عندما تُلبى وصعوبة تقدير حجمها، حتى عند معرفتنا أيّها تكون معقولة، قد نعجز عن معرفة السلوك الذي يأوّج المنفعة. وكنتيجة، يمكن أن نجد أنفسنا في حالة يتعذّر فيها معرفة ما هو الفعل الذي يأوّج المنفعة سواء بالنسبة إلى أفراد معيّنين أو بالنسبة إلى المجتمع ككلّ.

ذلك هو ما حدا ببعض المؤلفين إلى الدعوة إلى التخلي عن النظرة المنفعية. وإذا قبلنا الفهم الرابع للرفاهية، باعتبارها إشباع للرغبات العليمة، وإن كان لا يمكننا تشخيص النافع وضمّ المنافع حسابيًا إلى بعضها، سيستحيل علينا عندها معرفة أيّ سلوك يأوّج الرفاهية وسنكون في حاجة، عندها، للبحث عن معنى آخر للفعل المستقيم أخلاقيًا.

لكن، في رأيي، كهذا شيء من المبالغة. ففي المحصّلة كلّ هذه الصعوبات التي أشرنا إليها حول تشخيص التفضيلات العليمة وموازنة بعضها ببعضها الآخر لا تظهر فقط في الاستدلال الأخلاقيّ المنفعيّ، وإنّما في كلّ استدلالات التدبير المتعلّقة بالسؤال عن كيف نتدبّر حياتنا [Bailey 1997: 18–19]. فنحن في حاجة دائمة لاتخاذ قرارات حول كيفيّة الموازنة بين خيرات متنوّعة، ضمن أوضاع متبدّلة، لنكوّن حكما حول إن كان المسار الذي تجري فيه حياتنا جيّدا أم سيّئا. فإن افتقرنا إلى أساس معقول نقيم عليه أحكامنا تلك، لغياب المعلومات اليقينيّة لدينا، أو بفعل لا انقياسية الخيرات على بعضها البعض ستكون كامل بنية استدلالات التدبير معرضّة للخطر، وليس فقط الشكل المنفعيّ منها. وفي الواقع، نحن نتّخذ هذه القرارات بطريقة أحيانا ناجحة وأقلّ نجاح أحيانا أخرى، حتى ولو افتقرنا إلى الإجرائية الكفيلة بأن تمكّننا من التحقّق

1- لا أعتقد أن تفضيلات الأشخاص المُتوفين فاقدة تماما لكلّ وزن أخلاقي. فما يحدث بعد مماتنا يمكن أن يؤثر في مجرى حياتنا ويمكن أن تكون رغبتنا في أن تتحقق أشياء بعد مماتنا عاملا مؤثرا طوال حياتنا. وبالفعل لو لم يكن لتفضيلات الموتى وزن أخلاقي لما كان عندها للوصايا معنى. انظر مناقشة هذا الأمر لدى [Lomasky 1987: 212–21; Feinberg 1980: 173–6]. وبصفة أعمّ فيما يخصّ مقياس التجربة الواعية انظر [Larmore, 1987: 48–9; Lomasky 1987: 231–33; Griffin 1986:13–23; Parfit 1984: 149–153].

من أن تفضيلاتنا هي فعلا عليمة، وإلى صيغة رياضيّة تمكّننا من ضمّ حسابي لخيرات الحياة إلى بعضها البعض.

من الأكيد أن المنفعية كفلسفة سياسيّة تقتضي أن نكون قادرين على مقارنة أرباح المنفعة وخسائرها بين كلّ الحيوات، وليس فقط ضمن هذه الحياة أو تلك. ولنستطيع أن نقرّر من الذي يتعيّن أن يحصل على موارد شحيحة، نكون في حاجة لمعرفة إن كان ما يمكن قد ناله (أ) من رضا يعوّض الخيبة التي مُني بها (ب). وهذا هو مشكل «المقارنة البينشخصية» للمنفعة، إذ يعتقد البعض أنّنا حتى وإن استطعنا تكوين أحكام معقولة حول كيف يمكن تأويج المنفعة ضمن حياة واحدة لشخص ما لا يمكننا القيام بذلك بين حيوات أشخاص آخرين. فلا يمكننا أن نلج ما يدور في خَلَد الناس لمعرفة إن كانت نجاحاتنا وخيباتنا تزيد أو تقلّ قيمة على نجاحاتهم وخيباتهم[1].

ولكن، هنا أيضا، هناك تسرّع كبير. فإن كنا عاجزين عن مقارنة منافع مختلف الحيوات سنعجز عندها على اتّخاذ قرارات معقولة، حول إن كان علينا القيام بذلك فيما يخص أصدقاءنا أو جيراننا أو أبناءنا أم لا، ومتى يتعيّن علينا القيام به. فالآباء يضعون باستمرار، على كفتي ميزان، الفوائد التي يجنيها أحد أطفالهم، من جهة، والأعباء والتضحيات التي يتحمّلونها هم أو أطفالهم الآخرين، من الجهة الأخرى، ليتبيّنوا إلى أيّ صوب ترجَح الكفّة. والقول أننا لا نستطيع تكوين أحكام معقولة تخصّ المقارنة بين مستويات المنفعة بين مختلف الحيوات يؤدي بنا إلى شكل متشدّد من الأنانة solipsism.

وفضلا عن ذلك، توجد سبل غير مباشرة للتغلّب على هذا الضرب من المصاعب. فمثلا تُوصينا المقاربة وفق التفضيل العليم بفرز التفضيلات المتكيّفة واللامعقولة وإزاحتها. وفي الممارسة لا توجد طريقة معقولة تستطيع من خلالها الدولة القيام بذلك على نحو مباشر، إذ سيقتضي الأمر حجما هائلا من المعلومات حول القدرات الكامنة لدى كلّ شخص وحول ميولاته واستعداداته النفسيّة والعاطفيّة..إلخ. كما أنّ القليل من الناس سيقبل بأن تجمعَ الدولة مثل تلك المعلومات حول أشخاصهم. وفي المقابل، تستطيع الدولة أن تعالج مشكل التفضيلات اللامعقولة أو المتكيّفة على نحو غير مباشر: لا من خلال فحص تفضيلات فرديّة بعينها وإنما بضمان توافر جملة من الشروط تمنع ذلك الضرب من التفضيلات من الظهور لدى الناس. قد لا نستطيع تشخيص التفضيلات التي أصابها تشويه بفعل التصوّرات الخاطئة أو بفعل التكيّف مع الظروف، ولكننا نستطيع، مع ذلك، فحص الظروف الاجتماعيّة والثقافية التي يصوغ في إطارها الأفراد تفضيلاتهم، ويعيدون النظر فيها حتّى نتأكّد من أن النفاذ

1- كاستكشاف مفصّل لهذه المسألة انظر الدراسات المتضمّنة في كتاب Elster & Roemer 1991

إلى الخبر الصحيح في متناول الجميع، وأنّ الفرص متوافرة لكلّ الناس حتىّ يختبروا أساليب مختلفة في العيش، وأنهم قادرون أيضا على حماية رؤاهم من كل تشويه أو تحريف تسبّبه الصور الإعلانيّة أو الخطب الدعائيّة. علينا معالجة مشكل التفضيلات المُشوّهة أو المتكيّفة، لا على نحو مباشر، من خلال فرزها وتركها جانبا، وإنما بإزالة الظروف والأسباب العميقة التي تنتج باستمرار مثل تلك التفضيلات. وكما سنرى في الفصول اللاحقة، وخاصة في الفصلين حول الجماعتية والنسوية، تدور العديد من الجدالات في الفلسفة السياسية اليوم حول هذه المسائل المتعلقة بالتحكّم في ظروف وملابسات نشأة تفضيلاتنا وتشكّلها.

على نحو مماثل، يمكن أن توجد سبل غير مباشرة تمكننا من معالجة المقارنة البينشخصية. فعلى الصعيد النظري توصي المنفعيّة بالمقارنة المباشرة لأرباح مختلف الأفراد من الرفاهية وخسائرهم منها. لكن في الواقع لا يمكن ذلك، إذ لا تستطيع الدولة أن تُدرك ما يجول بأذهان المواطنين لتقدّر حجم وقوّة المتع التي حصلوا عليها وخيبات الأمل التي مُنيوا بها. ولكن، يمكن، مع هذا، أن تعتمد السياسات العامّة إستراتيجيّة غير مباشرة لإدراك نفس الغاية. فيمكن أن نتجاهل تفاصيل التفضيلات الفرديّة ونركّز الاهتمام على الخيرات التي تخدم كلّ الغايات الأخرى، ونعني بذلك الحرّيات والموارد، وهي خيرات صالحة لجميع الناس، مهما كانت تفضيلاتهم. ويمكننا، بعد ذلك، توزيع هذه الخيرات الشاملة باعتبارها تمكّن من تحقيق الأغراض الأخرى، وكأننا ذلك الوكيل المتعقّل الذي سيتكفّل بعملية توزيع إشباع التفضيلات [Goodin 1995: 13, 20-1]. وسنقيس عندها أرباح وخسائر الأفراد لا من خلال فحص ارتفاع درجة إشباعهم لتفضيل مّا أو تدنّيه، وإنّما من خلال ارتفاع أو انخفاض مستوى التمكين من الأدوات الضرورية لتلبية كلّ الغايات والتي يمكنهم استخدامها لتلبية تفضيلاتهم.

وفق هذه الرؤية، لا تنشد المنفعيّة تأويج إشباع الأفراد لتفضيلاتهم على نحو مباشر وإنما على نحو غير مباشر من خلال تأويج[1] الحجم العام لتلك الموارد والممتلكات التي تصلح لتحقيق كل الغايات، ويتمكّن الناس بها من إشباع تفضيلاتهم. وكما سنرى، فقد استخدمت معظم نظريات العدالة الليبراليّة هذا الحلّ «المواردي» لمشكلة المقارنات البينشخصية، وهو الأفضل في رأينا، لا فقط، لأنّه مناسب وسهل التطبيق وإنما أيضا لأنّه يجعل الأفراد يتحمّلون مسؤولية قراراتهم (انظر الفصل 3).

لهذا فالمشاكل العملية التي تواجه المنفعيّة عويصة، ولكنّها ليست مستعصية على الحلّ. هناك، بلا ريب، حالات لا نستطيع فيها ببساطة أن نحدّد على قاعدة المبادئ المنفعيّة

1- فضّلنا لترجمة المصطلح الانغليزي maximization اللّفظ المُولّد تأويج على الترجمة الدارجة له بلفظ تعظيم، لأن التأويج يتضمّن فكرة البحث عمّا هو أقصى أوما يكون في نقطة الأوج أو الذروة. وقد سبقنا في استخدام هذا التوليد اللّغوي، تيجاني القماطي في كتابه: ابستيمولوجيا علم الاقتصاد السياسي، الصادر عن دار محمد علي للنشر.صفاقس 2002. [المترجم].

أيّ الأفعال تكون مستقيمة أخلاقا. ولكن، كما سنرى، هذا المشكل يطرح بالنسبة لمعظم النظريات السياسيّة. وليس هناك ما يدعو إلى القول بأنّ البشر لا يقدرون دوما على تشخيص الفعل الأخلاقيّ المستقيم. فحتّى مع وجود لاانقياسية جوهرية بين مختلف القيم تجعلنا عاجزين عن تقرير أيّ سلوك، ضمن سلسلة من السلوكيات المُؤوّجة للمنفعة، يأوّج القيمة أكثر من غيره، نستطيع، مع ذلك ترتيب القيم تفاضليّا وصياغة أحكام حول ما يكون إجمالا مستقيما على الصعيد الأخلاقيّ [Griffin 1986: 75-92].

تظل إذن النظرية المنفعيّة، رغم صلتها التقليديّة بالتصوّر المتعوي للرفاه غير موائمة لأيّ من هذه الصيغ الأربع للمنفعة. وتفقد، بطبيعة الحال، قسطا من بريقها، عندما تتخلّى عن طابعها المتعويّ. فإن ألغينا التفاسير الأكثر بساطة للرفاهية من حيث هي سعادة أو إشباعا للتفضيلات، لن تتوفّر لدينا عندها وسيلة تضمن حسن تقدير المنفعة. فالمنفعيّة لا تتوافر على مقياس أو طريقة واحدة وسَلِسَة نتبيّن بها الحق من الباطل. ولكن، وإن كانت لا تتفوّق على أي من النظريات الأخرى، من حيث القدرة على تحديد نسبة الرفاهيّة التي يتمتّع بها الناس، فهي ليست أسوأ حال منها، إذ تواجه كلّ النظريات السياسيّة المعقولة نفس الصعوبة في تعريف الرفاهيّة. ولا شيء يمنع المنفعيّة من اعتماد هذا التصوّر أو ذاك للرفاهيّة، من ضمن جملة التصوّرات التي يفضّلها ناقدوها[1]. وإن كنّا نرفض المنفعيّة فبسبب الوجه الآخر لهذه النزعة، وهو إلحاحها على ضرورة تأويج المنفعة مهما كانت الصيغة التي نفهمها بها ونعتمدها.

3. تأويج المنفعة

ولنفترض أننا توصّلنا إلى اتفاق حول تعريف موحّد للمنفعة، هل ينبغي علينا عندها قبول الالتزام بتأويجها؟ هل إن ذلك هو الفهم الأسلم لاعتناقنا، على سبيل حدسيّ، لـ«نزعة نتائجيّة»؟ تقول لنا النتائجيّة إنّ علينا الحرص على تنمية منفعة الأفراد ونودّ لو نقدر على تلبية كلّ التفضيلات العليمة لكلّ الأفراد على النحو الأمثل. لكن ذلك، للأسف، غير ممكن، فالموارد المتوافرة لتحقيق ما يفضّله الأفراد محدودة والتفضيلات يمكن أن تتنازع فيما بينها. وفي حالة كهذه، ما عساها تكون التفضيلات التي يلزم تلبيتها أوّلا؟ وفق الوجهة النتائجيّة، علينا أن نأخذ في الحسبان النتائج الأهمّ من وجهة الرفاه الإنسانيّ. ولكن كيف سيكون الأمر لو كان رفاه شخص مّا متضاربا مع رفاه شخص آخر؟ للإجابة عن هذا السؤال، لا بدّ من توضيح محتوى المقاربة النتائجيّة.

1- قد تمثّل النظريات التي تنشغل بالتوزيع العادل للموارد دون أن تهتم بما لتلك الموارد من أثر في رفاهية كلّ فرد استثناء لهذه الأطروحة. ولكن، وكما سأناقش ذلك في الفصل 3 يتعلّق الأمر هنا بانطباع خاطئ، فحتى نظريات توزيع الموارد لا بدّ وأن تتضمّن تصوّرا مّا لما نعدّه «حاجات أساسيّة» للأفراد [Dworkin 1983: 24].

كيف تصوغ المنفعية فكرة تأويج منفعة الأفراد؟ يقول المنفعيّون إنّ الفعل المستقيم هو الفعل الذي يأوّج المنفعة، أي ذلك الذي يحقّق أكبر قدر ممكن من التفضيلات العليمة. وقد لا تجد تفضيلات بعض الأشخاص سبيلا للإشباع، إذا كانت متعارضة مع ما يُأوّج المنفعة الجامعة. إنّ ذلك أمر مؤسف. ولكن، بما أنّ عدد الرابحين، يفوق ضرورة عدد الخاسرين، لا يوجد أيّ مسوّغ معقول لأن تكون تفضيلات الخاسرين ذات أولويّة على تفضيلات الرابحين، ناهيك أنّ هذه الأخيرة هي الأكبر عددا (أو الأشدّ قوّة). ومن الوجهة المنفعيّة، يزن قدَر ما من المنفعة أخلاقيّا ما يزنه قدر مكافئ له مهما كان الشخص المستفيد منه. ففي حساب المنافع، لا يتمتّع شخص مّا بموقع متميّز على الآخرين، ولا يحقّ لأحد طلب فائدة أكبر لنفسه من هذا الفعل المنفعيّ أو ذاك. لهذا ينبغي علينا تشجيع الأفعال التي تكون من نتائجها تحقيق أكثر تفضيلات (عليمة) لأفراد المجتمع. (يتعلق الأمر هنا، بطبيعة الحال، بتوصيف مفرط العموميّة للفهم المنفعيّ للنتائجيّة سأسعى لتضمينه معنى أكثر دقّة في المقطع القادم.)

يمثّل هذا الالتزام بفحص نتائج كلّ فعل على رفاهيّة الأفراد أحد أسباب جاذبيّة النزعة المنفعيّة، مقارنة بالنظريات التي تأمرنا باحترام التقاليد أو القانون الإلهي، مهما كانت التبعات على حياة البشر. غير أنّني، وكما فصّلت ذلك للتوّ، أعتقد أن الصورة المميّزة التي تأخذها النتائجيّة، ضمن المذهب المنفعيّ، لا تبدو مُطمئنة. وفعلا، يخبرنا حدسنا أنه، عندما يستحيل إرضاء كلّ التفضيلات، لا تكون لكلّ المقادير المتكافئة من المنفعة نفس القيمة الأخلاقيّة بالضرورة.

وقبل النظر في هذه المسائل، هناك بعض الاختلافات داخل المنفعيّة من الضروريّ إبرازها. فلقد أعلنْتُ، منذ قليل، أن علينا، من وجهة المنفعيّة، السعي إلى تلبية أكبر عدد ممكن من التفضيلات. غير أنّه -وكما أبنت سابقا- تتضمن المنفعيّة معنيين متباينين لهويّة الـ«نحن» : حسب المعنى الأوّل، يكون كلّ واحد منّا مدعوّا للفعل وفق مبادئ المنفعيّة، حتّى عندما يتعلّق الأمر بأفعال شخصيّة جدّا (يتعلق الأمر هنا بالمنفعيّة الأخلاقية المعمّمة)؛ وحسب الثاني، تكون المؤسّسات الاجتماعيّة الرئيسيّة فقط، هي الملزمة بالخضوع للمبادئ المنفعيّة (يتعلّق الأمر هنا بالمنفعيّة السياسيّة). كما أن هناك ضربين من التصوّر لفكرة «الفعل وفق ما تقتضيه مبادئ المنفعة». في الحالة الأولى، يتوجّب على الفاعل أن يوجّه فعله بالاعتماد الواعي على حساب المنافع، وأن يتثبّت في الكيفيّة التي يستطيع، من خلالها، فعل ما أن يُؤثّر في تلبية التفضيلات العليمة (المنفعيّة المباشرة)؛ في الحالة الثانية، لا يتدخّل مبدأ التأويج في قرارات الفاعل إلا على نحو غير مباشر (أو أنه لا يتدخّل بتاتا). فالأفعال الخيّرة أخلاقا هي تلك التي تأوّج المنفعة، إلا أن الذوات الفاعلة تُأوّجها على نحو أفضل عندما تحتكم إلى قواعد سلوك وإلى عادات غير منفعيّة ممّا لو اعتمدت مقياسا منفعيّا (المنفعيّة غير المباشرة).

ويمكــن الجمــع بــين هذين التمييزين لإنتاج صيغ متعدّدة مــن المنفعيّة. وعلى هذا النحو، يمـكـن تطبيق المبادئ المنفعيّة على نحو يكون بدرجة مّا من العمومية، وبطريقة تكون أكثر أو أقلّ مباشرة. وقد سعت الكثير من البحوث الصادرة في المدّة الأخيرة حول المنفعيّة إلى رصد مختلف التحوّلات في استخدام هذه المبادئ، وهي تحوّلات تفضي إلى نتائــج متباينة. ومــع ذلــك، أظلّ أعتبر أن كلّ هذه الصيــغ تظلّ جميعها تعاني من عيب أســاسي، مهما أدخــل عليها من تغيير. ســأحاول أن أبيّن وجود أمر مَعيب قائم في مبــدإ تأويج المنفعة ذاته، وأنّ هذا العيب لا يتأثّر في صميمه بأســلوب تطبيق هذا المبدإ (ســواء أكان مبــاشرا أو غير مباشر) وبالمجال الذي يطبّق فيــه (في كلّ الميادين أو في الميدان السياسي منها فقط)[1].

ســأبدأ بمعالجة بعض مواطن الإشــكال التي تطرحها المنفعيّــة كإجراء لصناعة القرار. وفق هذه الوجهة، يكون الفاعل الأخلاقي المسؤول هو من أسماه **ديفد برينك** «الفاعل - ن» وهو شــخص يقرّر كيف يقسّــم وقته وموارده بحســاب الآثار التي يُحدثها ذلك التقســيم على مجموع المنفعة التي تحصل من مختلف الأفعال التي يســتطيع إنجازهــا [Brink 1986 : 425]. قلّة هم اليوم الذين يناصرون هذا الضرب من المنفعية والكثــير من أتباع هذه النزعة يقبلون بالنقد الذي ســأوجّهه لهــا. ولكنّي، إن بدأتُ بتناولِ المنفعيّة من حيث هي إجرائية عامة لاتخاذ القرار فلأنّ هذه الصيغة تُبرز على نحو جليّ مشاكل حاضرة هي الأخرى في صيغ من هذه النزعة أكثر ضيقا وأكثر اعتمادا على تمشٍّ غير مباشر في احتســاب المنفعة (انظر المقطع «تصوّر غير ملائم للمســاواة»). فضلا عن ذلك، ســتطفو من جديد على الســطح، في الفصول القادمة، تلك الأسئلة التــي أثــيرت في هذا الفصــل حول إن كان من الســليم تطبيق ذلــك على العلاقات البينشخصية.

لنفترض أننا فواعل (ن) وأنّنا قادرون على تحديد الفعل الذي يجلب لنا أكثر منفعة[2]. فهــل يتعيّن علينا عندها تحديد فعلنا على ضوء حســاب المنافع هــذا؟ يوجد اعتراضان أساســيان على هذه الإجرائيــة في اتخاذ القرار: إنّها لا تــترك مكانا لتلك الواجبات

1- ليــس من الســهل تبيّن إن كان مجــال انطباق المنفعية يقف عند حدود البنية الأســاس للمجتمع أم عنــد حدود إجرائيات صنع القرار السياسي. فحتــى وإن حصرت النظرية المنفعية اهتمامها بالقرارات السياســية وبطبيعة المؤسســات الاجتماعية لا بالســلوك الشخصيّ للأفراد يظلّ من واجب الدولة التي تعتمد الوجهة المنفعية عند تقرير إلى أي مدى يحقّ لنا رعاية علاقاتنا الخــاصــة والحفــاظ على روابطنا الشــخصية. فإن تبيّن أن الناس لا يأوّجــون في حياتهم المنفعة كما ينبغــي، يمكن أن نعتبر عندهــا من المناســب التدخّل لتأويج المنفعة الجامعة بإعادة ترتيب البنية الأســاس للمجتمع على نحــو تتقلّص فيه دائرة الحياة الخاصة ومجال القرار الشــخصي. فإن كانت المنفعية الأخلاقية المعمّمة لا تعترف بما لارتباطاتنا الشــخصية من قيمة، لا نرى عندها كيف ســتكون للمنفعية السياســية حجّة معقولة لحماية دائرة الحياة الخاصّة. وفي كلّ الحالات تتأتى غلبة المنفعية في مجال الفلســفة السياسيّة أساسا من الاعتقاد بأنها النظرية الوحيدة المتّســقة والمتناسقة [Rawls 1971 : vii–viii] وستفقد المنفعيّة السياسيّة قسطا كبيرا من مسوّغاتها إذا تبيّن أن الدفاع عن المنفعيّة الأخلاقيّة كمذهب شامل أمر مستحيل.

2- غالبا ما يُقال إن الفاعل (ن) يتصرّف وفق «منفعية الفعل» لأنّ فعله يقوم مباشرة على حســاب المنافع التي ســيحققها. بيد أن فكــرة كهــذه تكون غالطتنا إذا اعتبرنا أنها كما هو الحال في أغلب الأحيــان قائمة على التعارض بين «منفعيّة الفعل» و«منفعيّة القاعدة». فما يميّز الفاعل (ن) هو أن إجرائيات فعله تنهض مباشرة على قاعدة تأويج المنفعة متى طبّقها على أفعاله أو على قواعد سلوكه. فالتمييز بين منفعية مباشرة وأخرى غير مباشرة لا يوازي ذلك التمييز بين منفعية الفعل ومنفعية القاعدة

المخصوصة التي لنا نحو بعض الأشخاص، وأنّها تُدرج ضمن الحساب تفضيلات لا يجب أن تُحتسب. يتأتّى هذان المشكلان من عيب واحد لكنّني سأتطرق إليهما كلّ على حدة.

أ- العلاقات الخاصة.

يرتكز الفاعلون (ن)الذين يقيمون العلاقات، فيما بينهم، على أساس حساب المنافع على فرضيّة قوامها أن كلّ فرد يرتبطون به بصلة مّا يتمتّع بنفس المكانة الأخلاقيّة التي يَحظوْن هم بها. غير أن تصوّرا كهذا لا يسمح بأن تكون لي علاقات أخلاقيّة من نوع خاصّ، مع أصدقائي أو أفراد عائلتي أو دائني... الخ.، الذين يُفترض أن يكون لي التزام نحوهم أكثر ممّا هو لي تجاه مستفيدين آخرين محتملين من أفعالي. يخبرنا حدسنا بوجود هذا الضرب من الواجبات وأنها تتمتّع بالأولويّة، كما يحضّنا أيضا على احترامها حتى وإن أدّى ذلك إلى تقليص نسبي في حجم المنافع التي يُفترض أن يجنيها منّا من ارتبطنا بهم بمواثيق وعهود.

لنأخذ مثال الديْن. تحثّنا أخلاقنا اليوميّة على الاعتراف بالحقوق المشروعة للأشخاص، في مبالغ المال التي أقرضوها لغيرهم، في زمن مّا. فإذا أقرضني شخص عشرة دولار فله الحقّ المشروع في استرجاعها منيّ، حتىّ وإن كان هناك من الناس من يستطيع استخدام نفس المبلغ، على نحو أفضل، لو مُنح إيّاه. ويتجاهل التفكير المنفعيّ هذا النوع من الحقوق القائمة على إلتزامات مسبقة لأنه يعتبر أن النتائج فقط هي التي يتعيّن أن تؤخذ في الحسبان. فبالنسبة إلى الفاعل (ن)، تقوم القيمة الأخلاقية لفعل ما فقط على صفاتها السببيّة وعلى قدرتها على إحداث حالات نفسيّة مرغوب فيها شيئا ما. فمن واجبي إطلاق تلك الآلية السببيّة التي ستجلب أقصى منفعة لسائر المنظومة. ولحظة البتّ في كيفية إنفاق العشرة دولار، التي في حوزتي، يتعيّن، عليّ، اعتبار كلّ التفضيلات المحتملة لكلّ الأفراد(بما فيهم شخصي) وتحديد الفعل الكفيل بتأويجها. وليس من المهمّ، بالنسبة إلى الفاعل (ن)، أن يكون أحد أولئك الأفراد قد أقرضني العشرة دولار أو أن آخر قد أدّى لي هذه الخدمة أو تلك، قصد الحصول على هذا المبلغ كمكافئة. وقد يقودني منطق المنفعة إلى تسديد ذلك الدين والالتزام بتعهداتي. غير أنّه في حالة كهذه، سيتمّ اتّخاذ القرار فيما يتعيّن فعله، بنفس الطريقة، دون اعتبار لمسألة أنني اقترضت مالا وأنني وعدت بتسديده.

يبدو ذلك صادما للحدس الأخلاقيّ، وسيقول أغلبنا إنّ «الملابسات والأفعال الماضية بإمكانها إنتاج حقوق ومزاعم مشروعة، وإن كانت متباينة» [Nozick 155 :1974]. والشخص الذي أقرضني المبلغ قد اكتسب من خلال ذلك الفعل حقا

[Railton 1984 : 156-57]. فالتمييز الأوّل يتعلّق بمعرفة إذا كان تأويج المنفعة هو إجرائية في صنع القرار أو هو مقياس المستقيم أخلاقا وليس بمعرفة إن كان مُقتضى التأويج ينطبق على الأفعال أم على القواعد.

مشروعـا على العـشرة دولارات التي أعزم الآن إنفاقها حتى وإن كان استخدام آخر لها يمكنه أن يأوّج المجموع العام للسعادة. هل يناقض هذا الأمر النظرة التي تعتبر أنّ على الأخلاق أن تأخذ في الاعتبار تبعات الفعل على رفاه الجميع؟ لا، لأنّه، عندما أقول إنّ عليّ تسـديد ديني، أكتفي فقط بالتأشير على أنّه عليّ واجب أكبر شأنا من واجب مسـاعدة الآخرين، وهـو تنمية رفاهيّة دائني. وإن كان لا بد من تسديد الديون فليس لأننا لا نهتمّ بالمحاسن أو المساوئ الناجمة عن ذلك الفعل وإنما لأن أحد محاسنه تتوافـر على قيمة أخلاقيّة خاصّة.

وعلى خلاف ما يقوله أشـدّ معارضي النتائجيّة، لسـنا في حاجـة لأن نقول إن، هذه المطالـب، باعتبارها مشروعـة، لا يمكن أن تكـون موضوع مسـاءلة، وفق النتائج الاجتماعية التي قد تترتـب عن الاسـتجابة لها. فإذا كان في تسـديد ديننا ما قد يسبّب كارثة نوويّة، فمن الطبيعي أن نمتنع عندها عن تسديده. ولكن ما يمكننا تأكيده هو وجود واجب يحتّم على الفرد تسديد دينه واحترام تعهّداته، وهو واجب يتضمّن قيمة أخلاقيّـة مميّزة. ولا بدّ أن تُؤخذ في الحسـبان، قيمة كهذه، بنفس القدر الذي تُؤخذ به القيمة الأخلاقيّة للامتيـازات الاجتماعيّة الأخرى في الاعتبار. إنّ وجود حقوق موروثة يضع حدودا أمام السـعي المنفعيّ إلى تأويج الخير العامّ. فيمكن أن يُسـتخدم مال ديْن مّا على نحو يجنّبنا تدهورا خطيرا في مسـتوى رفاهيتنا الخاصّة أو المشتركة، ولكن إن لم يخـدم تسـديد الديْن هذا المقتضى، أي التأويج الأقـصى للرفاهية، فليس ذلك حجّة للامتناع عن تسديده. فالامتناع عن التسديد بدعوى أن ذلك لا يأوّج المنفعة هو تجاهل للطبيعة المميّزة لواجباتنا تجاه دائنينا.

وأمـر كهذا متأصّل في الضمير الأخلاقي، إلى حدّ جعل بعض المنفعيّين يبحث عن تفسـير منفعيّ للقيمة التـي نعيرها إلى الوفاء بالوعود. فيجلبـون الانتباه إلى العديد من الآثـار الناجمة عن الحنث بالوعد. فحتى وإن كان هناك من الأفراد من هو قادر على اسـتثمار المال، على نحو أفضل من الدائن، سـتظل حسرة الدائن وهو يرى نفسه محروما مـن الفائـدة المرتقبة لماله تمثّل لا منفعـة desutiliy على قدر من الأهميـة تمّحي فيه قيمة نسـبة المنفعة التي حصلت من منح المبلغ للشخص الآخر [Hare 1971 : 134]. ولكنّ ذلك سـيكون قلبا للأمور رأسـا على عقب. فإن كنّا نُديـن أخلاقيّا الحنث بالوعد فليس لأنه يخلّف فينا الإحساس بالحسرة وإنما لأنّه مُدان أخلاقا. فالحنث بالوعد يجلب الإحسـاس بالحسرة لأنه مُدان أخلاقيا ولا يكون مدانا أخلاقيّا لأنّه يجلب مثل ذلك الإحسـاس [Williams 1973 : 3-14]. ويمكـن للمنفعيّـة أن تتوخّى تكتيكا آخر يتمثّل في القول إن الوعود تولّد انتظارات لدى الأفراد وأن عدم تسديد الدين يضعف، من جهة أخرى، استعداد الدائن لمنح قروض أخرى في المستقبل، مما يهدّد وجود مؤسّسة اجتماعية هامة. لهذا تنحو المنفعيّة صوب التأكيد على أن تسديد الديون يسهم في تأويج المنفعة عكس مما كنا نتصوّره في البداية [Sartorius 1969 : 79-80].

قد يكون ذلك صحيحا، إلا أنه لا يحلّ المشكل، إذ يتضمّن، مثلا، معنى يمكننا توضيحه من خلال المثال التالي : «إذا انتدبتَ شابا لقصّ أعشاب حديقتك، وإن كان ذلك الشابّ طلب منك وعدا بأن تعطيه أجرا بعد إتمام العمل. لن يكون دفع الأجر واجبا عليك، إذا لاح لك في الأفق استخدام أفضل لمبلغ المال الذي ستدفعه له كأجر» [Sartorius 1969 : 79]. وقد يكون تخمين الفاعل - (ن) أكثر تعقيدا مما كان يمكن تصوّره، إلا أنه يظلّ يتجاهل كلّ علاقة متميزة بين الأجير والمشغِّل وبين الدائن والمدين. وبعض المنفعيّين مستعدّون لقبول هذه النتيجة. فرالف **سارتوريوس**، مثلا، يؤكّد أن مختلف العوامل المؤثّرة لا تضمن أنّ مكافأة ذلك الشابّ المشغّل تأوّج المنفعة العامة المنشودة، فإذا لم يكن ذلك الشابّ «على استعداد للصراخ فوق السطوح أنني لم ألتزم بما وعدته به، وإذا كان لا يزال فيما يبدو محتفظا برصيد هامّ من الثقة بجدوى العمل من أجل الإنسانية عموما، وإذا تأكّد أنّ المبلغ الذي من المفترض أن أسلّمه إياه سيكون أجدى نفعا لو قدّمته في شكل هِبة لمنظمة **اليونيسيف** لن نستطيع عندها الإفلات من الاستنتاج المنفعيّ القاضي بضرورة تسليم المبلغ إلى تلك المنظّمة. ولكن هل إن ذلك أمر لامعقول حقّا؟» [Sartorius 1969 : 80]. طبعا، هو هراء. واللامعقول هنا لا يتمثل في الاستنتاج وإنّما في أنّ المهمة المُنجزَة فعلا من قِبل ذلك الشاب أو المال الذي وعدته به لم يُؤخذا في الحسبان، أثناء اتّخاذ القرار بشأن صرف المبلغ لصالح **اليونسيف**. ولنسجّل أن النتائج التي يشير إليها **سارتوريوس** حول كيفية صرف المبلغ ستظل هي نفسها، سواء قصّ الشابّ المُنتدبُ أعشاب الحديقة أم لا، أو اعتقد (خطأ) أنه قام بذلك أو توهّم أني كنت وعدته بمقابل ماليّ لعمله ذاك. أن يكون الشابّ قد قصّ أعشاب الحديقة وأن أكون فِعلا وَعدتُه بذلك المال أم لا فهذه أمور لا تهمّ الفاعل المنفعيّ لأنّ، من وجهة نظر هذا الفاعل، ما من شيء نقوله أو نفعله يفرض علينا شروطا والتزامات أخلاقيّة تصبح بمقتضاها واجباتنا نحو هذا الشخص أو ذاك أكبر أهمّيّة مما يمكن أن تكون عليه واجباتنا تجاه أيّ شخص آخر. فلا يهمّ ما يكون قد أنجزه ذلك الشابّ من عمل ولا أيضا ما قد صرّحت به من وعد، ولا يمكن أن يكون لذلك الفتى حقّ مشروع في معاملة خاصة مني له أكثر من أيّ شخص آخر.

ويذكّرنا حسّنا الأخلاقي اليومي أن الوعد يخلق واجبا يخصّ شخصين. غير أن الفاعل (ن) يعتبر أنه -بدل أن تخلق الوعود والعقود واجبات أخلاقيّة مخصوصة- لا تقوم إلا بإلحاق عوامل إضافيّة بحساب المنفعة الجامعة. وفي حين أن حسّنا الأخلاقي البسيط يأمرنا بتسديد ديوننا بغضّ النظر عن مسألة تأويج المنفعة، يقول الفاعل (ن) أن عليّ تسديد الدين لأن في ذلك تأويجا للمنفعة. فذلك الشابّ لا يستطيع أن يتقدّم لي بمطالب تكون ذات أولويّة مبدئيّة، إذ أنّ ما يمكن أن يجعل مطلبه ذا أولويّة ليس الوعد الذي قدّمته له وإنما حجم المنفعة التي سيجنيها والذي يمكن أن يكون أكبر

مـن الذي سـيجنيه غيره. وعندما أقوم بتسـديد ديني تجاهه لا أقـوم إلا بتحقيق أكثر واجباتي المنفعيّة قيمة.

ولكن، ليس هذا هو معنى الوعد: «لا يتمثّل إعطاء وعد فقط في اسـتخدام حيلة ذكيّـة لتحسـين الرفاهيّة العامّة. إنّـه الدخول في علاقة جديدة مع شـخص مّا، وهي علاقة يترتّب عنها مباشرة *prima facie* واجب جديد نحوه، على وجه الخصوص، وواجب كهذا لا يمكن اختزاله في وجوب ترفيع مسـتوى الرفاهية العامة للمجتمع» [Ross 1930: 19]. ولكن بالنسبة إلى فاعل ن - يحتلّ كل الناس (بمن فيهم هو نفسه)، نفس الموقع الأخلاقيّ. فكلّ الناس مستفيدون مُحتمَلون من الأفعال التي سيقوم بها. ويتعلّق الأمر هنا بتَمَثّلٍ هزيل للأخلاقيّة لأنه يتناسـى أنّ بعض الأشـخاص «مرتبطون بوعود وبعلاقات من قَبيل دائن بمديـن، وزوج بزوجة، وأب بابن، وصديق بصديق، ومواطن بمواطن، وهكذا دواليك؛ وكلّ واحدة من هذه العلاقات أسـاس لواجب مباشر» [Ross 1930: 191].

والمشكل أكثر عمقا من أن يكون مجرّد سوء تفاهم حول معنى الوعد. فالفاعل (ن) عاجز عن كنه أهميّة الالتزامات التي نقطعها على أنفسنا مهما كانت طبيعتها. فلنا كلّنا التزامات -عائليّة، سياسيّة، مهنيّة- تحتلّ مكانة مركزيّة في حياتنا وتعطي معنى لوجودنـا. ولكن، إن كان عليّ أن أتصرّف كفاعل (ن)، فكلّ قرار أتخذه ويُلزمني سـيُضَمُّ إلى تطلّعـات غيري من الناس، ومـن المحتمل أيضا أن يكـون عليّ التضحية بقـراراتي والتزاماتي الخـاصّة، إن كان في تحقيق تطلّعات شـخص غيري ما يمكّنني من المساهمة في إنتاج منفعة أكبر. قد يبدو تمش كهذا خاليا من أيّ مظهر للأنانيّة وهو وإن كان جديـرا بالتقديـر يظلّ غير معقول. فلا يمكـن أن نرتبط بالتزام مّا يكون حقيقيّا ونضمر في نفس الوقت نقضه والإخلال بما التزمنا به، كلّما ظهر خيار آخر يأوّج المنفعة على وجـه أفضل.

تفـترض الإجرائية المنفعية في التعرّف على القـرار الصائب أنني لا أنظر إلى تطلّعاتي وتعهّداتي الشخصيّة بأنّها الأولى بحرصي على تحقيقها. وهي تقتضي في الحقيقة أن لا أعير لالتزاماتي نحو شـخصي أهميّة أكثر من الالتزامات التي لي نحو غيري. غير أنّ ذلك لا يختلـف عن القول بأنّه ليس عـليّ أن أعطي أهميّة لتطلّعاتي الخاصّة. ومثلما يبيّن برنارد ويليامز:

«إذا كُنتَ شخصا يتحلّ على نحو أصيل وصادق بخصال [التزام، الطموح والودّ]، لا يمكنـك أن تعكـس في فعلك وفي تفكيرك في نفـس الوقت وعلى نحو وفيّ كلّ مقتضيات المنفعية ولا يحقّ لك حتى أن تأمل القيام بذلك [...] فالمنفعية لا تلقي جانبا فقط بالضرورة كل هذه الاستعدادات وإنما هي تحطّ إلى ما لا نهاية له من قيمتها وتعتمـد على صورة للإنسـان لم تكن هذه النزعة في صيغتهـا الأصلية تتردد في الدفاع

عنها: صورة كائن مزوّد على نحو مثالي بمجموعة من التطلعات ذات طابع فردي فقط ويسهل على الأقل التضحية بها، واستعداد أخلاقي أصيل واحد وهو العناية المنفعية.» [Williams 1981 : 51, 53].

إنّ ذلك يجعل البعض يعتبر المنفعيّة مسبّبة لـ«لاستلاب» لأنها ترغمنا على الانسلاخ عن التزاماتٍ ومشاريع تهب معنى لحياتنا[1].

من الصحيح، بل من الهامّ أيضا، أن أحترم الالتزامات المشروعة لغيري. غير أن الطريقة الأفضل للتعبير عن ذلك الاحترام ليس بأن أكرّس، في سبيل خدمتها، نفس الوقت ونفس الجهد اللّذين أخصّ بهما تطلّعاتي الشخصيّة. وموقف كهذا لا يستقيم على الصعيد النفسيّ، وإن استقام فهو غير مرغوب فيه. فكلّ الناس تقريبا يجمعون على أن حياة جديرة بأن تُحيَ تتميّز بجملة من الارتباطات تمنحها هيكليّة ما ووجهة محدّدة. فما يمنح معنى لأفعالي الحاضرة هو الأمل في التقدّم في إنجاز التزاماتي على أفضل وجه. وعلى خلاف ذلك، تجري أفعال الفاعل (ن) (المنفعي) على نحو يكاد يكون مستقلاّ عن التزاماته الخاصّة. فقرارات الفاعل (ن) ستُتَخَذُ «وفق ما تمليه كلّ التفضيلات التي يمكن له تلبيتها انطلاقا من الموقع الذي يوجد فيه، ممّا يعنى أن تفضيلات الآخرين هي التي ستوجّه قراره على مدى واسع، وإن كان غير محدّد» [Williams 1973: 115]. فستكون للفاعل (ن) خيارات محدودة حول كيفية قضاء حياته، ولن تُتاح له إلا فرص نادرة للعمل وفق هويّة خاصّة به. فلن يكون هناك مكان في حياته لكلّ تلك المعاني التي تقترن لدينا بفكرة «قضاء حياة ما»، إذ، وفق التصوّر المنفعيّ، تُمنح الأولويّة للسؤال حول الآليات السببيّة التي من شأنها إنتاج أكثر منفعة مرتقبة.

وإذا كان عليّ أن أتدبّر حياتي، كما أشاء، فلا بّد أن تكون لي القدرة على اختيار التزاماتي بما فيها تلك العقود التي أبرمها والتعهّدات التي أقطعها، من قبيل تلك التي ذكرناها آنفا. فأن نمنع الفرد من أن يرتبط بغيره، من خلال التزامات محدّدة كالوعود، هو حرمان له من أن يحقّق تطلّعاته الفرديّة والخاصّة. فالمشكل يكمن إذن في كلتا الحالتين في اعتبار الفاعل المنفعيّ أن كلّ الناس لهم الحقّ في الاستفادة على حدّ السواء من أفعاله.

هل يناقض الإيمان بقيمة التزامات الشخصية الفكرة القائلة بأن الأخلاقيّة تهتمّ بنتائج الأفعال؟ لا، لأنّ قبولنا الحدسيّ عموما بالتصوّر النتائجيّ لا يعني أننا نقبل بأن تكون أفعالنا مُحَدّدة، على نحو دائم وحياديّ، من خلال ما يُفضّله غيرنا، وأن تُستبعد عند اتّخاذ القرار، كلّ علاقة شخصية متميّزة لنا، أو رغبة نتطلّع إلى تحقيقها. وسيكون عندها اعتناقنا للنتائجيّة، على هذا المعنى، مفرطُ الفجاجة.

1- للإطّلاع على صياغات أخرى مهمّة لهذا الاعتراض الذي يستند إلى «الاستلاب»، انظر [Kagan 1989: 1-2; Railton 1984; Jakson 1991].

ب - التفضيلات اللامشروعة

يتعلـق، هذه المرّة، الإشـكال الثاني الذي تطرحه المنفعيّة بـما هي إجرائيّة لصناعة القرار لا بالمسـاواة في القيمة بين الشـخص وغيره عند تطبيق إجرائيّـة اتّخاذ القرار وإنّما بضرورة إعارة الأهميّة نفسـها لكلّ مصدر للمنفعـة (أي لكل ضرب من التفضيل). فلنأخـذ، على سـبيل المثال، التمييز العنصري ضد السـود في مجتمـع ذي غالبية بيضاء. لنفـترض أن حكومة مّا، وفي إطار سياسـتها في مجال قطاع الصحـة العموميّة، قرّرت بناء مستشـفى لكلّ وحدة سكانيّة مؤلّفة من 100,000 ساكن بغضّ النظر عن لون بشرتهم. غير أن أقلية من البيض تودّ لو أنّ السود لا يتمتّعون بنفس السهولة في النفاذ إلى الخدمات الصحيّة. وعند حسـاب المنافع، نتبيّن أن هذا التمييز العنصري بين السّـكان على صعيد الصحّة (أو حتى التعليم) سيأوّج حجم المنفعة الجامعة لو كُتب له أن يتحقّق. ولكن، كيف سيكون الأمر لو أن مجرّد رؤية مثليّي الجنس تثير مشاعر السخط لدى الأغلبيـة من غيريّي الجنس؟ قد تُأوَّج المنفعة، لو تمّ ردع هؤلاء المثليّين وأودعوا غياهب السـجون. وماذا عن ذلك المدمن على الكحول المعوز والفاقد للملجأ وللسند والذي يثير لمظهره حنق الجميع ويزعج الناس باستجدائه الصدَقة واتخاذه الحدائق العامة مكانا لإقامته؟ قد تُأوّج المنفعة العامة لو تخلّصنا سرّا من هذا الرهط من الناس حتى لا تُزعج أحدا ملاقاتهم صدفة، وحتىّ تدّخر المجموعة تكاليف إقامتهم في السجون.

بطبيعة الحال بعض تلك التفضيلات ليست عليمة، وقد لا يوفّر إشباعها أيّة منفعة تُذكـر (بافتراض أننا قد تخلينا عـن الفهم المتعويّ الأكثر فجاجة للمنفعة). ولا تقوم الرغبـة في نفي حقـوق الآخرين دوما على جهل، فحتـى إن اعتمدنا أفضل فهم ممكن للمنفعـة، قد يكون في تحقيق مثل هذا النوع من الرغبات التي ذكرناها منفعة لبعض النـاس. وكما بيّن رولز رغبـات كتلك تكون «لا معقولة»، من جهة العدالة، غير أنها لا تكون «لا معقولة» ضرورة، من جهة المنفعة الفرديّة [Rawls 1980 : 528-30]. وهذا الضرب من المنفعة، إذا أدرج في الحساب المنفعيّ يمكـن أن يؤدّي إلى تمييز ضد الأقلّيات التي لا تحظى بشعبيّة.

يخبرنا حسّنا الأخلاقي أن تفضيلات كتلك ليست بالعادلة ولا يجب أن تُؤخذ في الاعتبار. فأن يرغب بعض العنصريّن في معاملة البعض من أفراد الشـعب معاملة سيّئة لا يعـدّ مبرّرا لأن يُحـرم هؤلاء من التجهيزات الصحيّة. وتظـلّ رغبات العنصريّن غير مشروعة مهما كانت نسـبة المنفعة التي سـتحصل من تحقيقها، إذ هي منفعة دون وزن أخلاقـي. ولا يجب أن تؤخذ التفضيلات الجائرة في الاعتبـار حتى وإن لم يكن دافعها المباشر أحكاما مسـبّقة مشـينة. فقد يودّ البعض في أن لا يقيم بحيّهم قوم من السـود، لا لأنهّم يكرهون السـود -إذ يمكـن أن يكونوا غير عابئين بالانتماء العرقي- لكن لمعرفتهم أنّ هناك من لا يحبّ السود وأنّ ثمن العقارات في الحيّ سيتأثّر سلبا بذلك. لا يمكن أن نعدّ هذا التفضيل مرادفا في الطبيعة للتفضيل العنصريّ، غير أنّه يظلّ غير

مشروع لتضمّنه تمييزا جائرا تجاه السود. وفي كلّ هذه الحالات، تُأوّج المنفعة، من خلال المعاملة التمييزيّة، ولكن لغاية تلبية تفضيلات تدرّ امتيازات على البعض، في حين يُحرم منها ظلما البعض الآخر. وفي حياتنا اليومية، يمنح حسّنا الأخلاقي وزنا قليلا، أو أنّه لا يمنح أيّ وزن بالمرّة، لهذا الضرب من التفضيلات التي يؤدّي تحقيقها إلى حرمان غيرنا من موارد مشروعة.

لا يقبل المنفعيّون اعتبارها تفضيلات لا مشروعة تلك التفضيلات التيّ يؤديّ تحقيقها إلى حرمان البعض من موارد لهم الحقّ في استخدامها. فقبل إجراء حساب المنافع، لا توجد، بالنسبة للفاعل المنفعيّ، قاعدة تمكّن من القول بأن موردا مّا من الموارد هو على ذمّة شخص مّا على نحو «شرعيّ». فما أمتلكه بصفة مشروعة لا يمكن أن يكون إلا نتيجة توزيع يأوّج المنفعة وكذلك لا يُمكن من حيث المبدإ أن تحرمني الأفعال المأوّجة للمنفعة من النصيب الذي أستحقّه. غير أن أمرا كهذا يعارض حدسنا الأخلاقيّ. واعتمادنا المبدأ النتائجي لا يعني بالضرورة أننّا نقبل أن يحصل كلّ مصدر للمنفعة على نفس الوزن الأخلاقيّ وأن نأخذ في الاعتبار كلّ ضرب من التفضيل.

يبدو أن الفاعل المنفعي لا يعبّر، عند محاولته تأويج المنفعة، عن مفهومنا الحدسيّ للنتائجيّة وإنّما يخالفه تماما. ويعارض بعض الدارسين فكرة أن تكون للإجرائيّة المنفعيّة، في صناعة القرار، هذا الضرب من النتائج المضادّة للحدس. فهم، وإن كانوا يقرّون بأن القياس المنفعيّ يسمح، بل وحتى يقتضي أفعالا تنتهك العلاقات المميّزة التي للأشخاص بالبعض من الناس والحقوق الأساسيّة كلّما بدا في ذلك تأويج للمنفعة، إلا أنّهم يشدّدون على أن هذه الأفعال سيقع حظرها، حينما نعتمد شكلا أكثر تعقيدا من القياس المنفعيّ. لقد قدّمت فرضية أن الفاعلين المنفعيين يطبّقون قاعدة تأويج المنفعة عند كلّ فعل خاص يختارونه. غير أن أنصار «منفعيّة القاعدة» يقولون إنّ ما يجب أن يخضع لاختبار المنفعة هي القواعد الموجّهة للسلوك وأنّه لا يجب السماح إلا لتلك الأفعال التي تستجيب لأفضل القواعد الممكنة حتى وإن كانت هناك أفعال أخرى تجعل المنفعة تبلغ أوجها. فالتعاون الاجتماعي يقتضي طاعة مجموعة من القواعد، وهو لا يقتضي فقط أن نتصرّف على نحو أو آخر، في هذا الوضع أو ذاك، وإنّما أن نُخضع أفعالنا إلى قاعدة عامّة[1].

يتعيّن، بالتالي، على الفاعلين المنفعيّين أن يحدّدوا ما هي القواعد التي تأوّج المنفعة. فهل من الأحرى بنا، من الوجهة المنفعيّة، أن نتّبع قاعدة تحضّنا على الإيفاء بوعودنا والحفاظ على علاقاتنا المميزة واحترام حقوق غيرنا أم قاعدة ترهن هذه المبادئ لحساب المنافع؟ يرى بعض المنفعيّين أنّ من الأفضل عدم التقيّد بقاعدة منفعيّة صرفة. فهذه

1- نجد الدفاع الأكثر قوّة وتأثيرا على منفعيّة القاعدة لدى Harsanyi 1985 وHardin 1988 [أنظر Ball 1990]. وهناك في الحقيقة صيغ متعدّدة لمنفعيّة القاعدة لكلّ واحدة عناصر من القوّة وأخرى من الضعف. للإطلاع على أستعراض موفّق لهذه النظريات أنظر Scarre 1996 : 122-32 .

القاعدة يمكنها أن تنزل بالمنفعة، وفق رأيهم، إلى أدنى مستوياتها عندما تجعل التعاون الاجتماعيّ أعسر وعندما تنتقص من قيمة الحياة والحرية [Goodin 1995 : 22; Singer 1977]. فضلا عن ذلك، هناك مخاطر في أن يسيء البعض استغلال إمكانيّة نقض الوعود وممارسة الميْز العنصري باسم الخير العامّ [Bailey 1997]. فالكلّ سيتضرّر من اعتماد قاعدة تسمح لنا بعدم الوفاء بالعهد أو ممارسة الميز العنصريّ تجاه مجموعات لا تحظى بشعبيّة، كلّما تهيّأ لنا أن في ذلك تأويجا للمنفعة.

ويرى البعض من الدارسين أن منفعية -القاعدة لا تختلف في الجوهر عن منفعية -الفعل، ما دمنا نستطيع توصيف القواعد على نحو مفصّل ومدقّق تصبح فيه مرادفة للأفعال [Lyons 1965 : ch.4; Hare 1963: 130-6]. في حين يعترض آخرون على ذلك [Harsanyi 1977b]. لكن، حتىّ وإن كان التمييز بين هاتين المقاربتين للمنفعة سليما تبدو فكرة أن منفعيّة- القاعدة أقدر على ضمان حقوق الأقلّيات الضعيفة وغير الشعبيّة مفرطة في التفاؤل. وكما يلاحظ ويليامز، فإنّ الاعتقاد الجازم بحتمية غلبة مقتضى العدالة : «لا بدّ أن يُحسب لنزاهة المنفعيّين ونباهة مخيّلتهم لا لصالح اتّساق مذهبهم» [Williams 1972 : 103].

وفي كلّ الأحوال، لا يُمثّل هذا جوابا شافيا عن الاعتراضات على المنفعيّة، إذ حتى إذا قَدّمت المنفعيّة الجواب السليم، فلاعتبارات غير سليمة. فمن وجهة منفعية القاعدة، يكمن فقط خطأ القاعدة التي تبيح التمييز ضدّ أقلية عرقيّة في أنها تشيع مشاعر الخوف المتزايد لدى الناس. فعندما لا أدفع أجر الفتى الذي جزّ أعشاب حديقتي أكون تصرّفت على نحو خاطئ، لأنني أكون ضاعفت شكوك مواطنيّ في صلاحية عادة اجتماعيّة، تتمثّل في تقديم الوعود. لكنّ قياسا كهذا فاسد. فالأذى الحقيقيّ هو ذلك الذي يلحق بالضحايا الأبرياء للتمييز العنصريّ وبذلك الفتى الذي كان عليّ أن أدفع له أجره. هذا الضرر يظلّ قائما، مهما كانت مفاعيله على المدى البعيد على الآخرين.

لا يقدّم الحلّ الذي ترتئيه منفعية - القاعدة جوابا عن المشكل الحقيقيّ. وقد تمثّل الاعتراض على الإجرائيّة المنفعيّة في التعرّف على القرار الصائب في أنّ بعض الواجبات الخاصّة لا بدّ أن تؤخذ في الاعتبار من قبل هذه الإجرائية، وأنّ بعض التفضيلات اللامشروعة لا بدّ وأن تُسقط من الاعتبار. ويتعلّق الأمر هنا بمقتضيات أخلاقيّة تتمتّع بأولويّة على تأويج المنفعة، في حين أنّ الفاعل (ن) يعدّها فقط أداة لتأويجها. وتبعا لذلك، يكون من العبث الزعم، كما يفعل أقطاب منفعيّة القاعدة، أنّ الوفاء بالوعود ومحاربة الأحكام المسبّقة تأوّج غالبا المنفعة، على المدى البعيد، أو أن العادات الاجتماعيّة كالوعود أو الحقوق المدنيّة أدوات أكثر فاعليّة لتأويجها ممّا كنّا نتصوّره من قبل. وبدل أن يمكّن هذا الجواب من ردّ الاعتراض القائل بأنّ الفاعلين (ن) يخضعون صلاحيّة الواجبات الخاصّة لشرط تأويج المنفعة، وبدل منح الأولويّة لهذه الواجبات،

يقوم في الحقيقة بتأكيده. فالمشكل لا يكمن في أن الوفاء بالوعد لا يمثّل أداة ناجعة لتأويج المنفعة، ولكن في أنّه لا يجوز اعتبار القاعدة التي تحضّنا على ذلك أداة لتحقيق شيء آخر غير الوفاء بالوعد. فلا نستطيع الإفلات من هذا الاعتراض بنقل تطبيق المبدإ المنفعيّ من مستوى الأفعال إلى مستوى القواعد الضابطة لتلك الأفعال. ومن وجهة حسّنا الأخلاقي اليومي، ما يطرح إشكالا هو الاعتماد ذاته على المبدأ المنفعيّ.

يمكن أن نقول، على نحو آخر، إنّ اعتماد منفعيّة القاعدة يمكنه أن يؤثّر في النتيجة التي يصل إليها حساب المنافع، ولكنّه لن يغيّر شيئا في مُدخلات الحساب. فمنفعيّة القاعدة تظلّ مصرّة على إدخال كلّ التفضيلات في الحساب، دون اهتمام بمدى شرعيّتها من وجهة نظر الأخلاق. وقد يقلّص التركيز على القواعد، بدلا من التركيز على الأفعال، من حظوظ التفضيلات غير المشروعة في أن تكون الغالبة، ولكنّها تظلّ مع ذلك، مُدرجة ضمن حساب المنافع ولها نفس قيمة التفضيلات الأخرى. وفضلا عن ذلك، يوقعنا هذا في ضرب من التضليل، فبقدر ما يجد البعض متعة في التنكيل بغيرهم أو في انتهاك حقوقهم بقدر ما يكون فعلهم أقلّ شرّا. فمثلا، مع أنّه من المستبعد جدّا أن تُبرّر أو تسوّغ منفعيّة القاعدة أنماطا من العيش تجيز الاغتصاب والنهب، إلا أنّ مبدأها يتضمّن الفكرة التي تقول إنّ المتعة التي يجدها البعض في الاغتصاب وفي النهب لا بُدّ أن تُدرج ضمن حساب المنافع، وأنّهم، بقدر ما يحصلون على نسبة مرتفعة من المتعة، بقدر ما ينخفض الحجم العامّ لنسبة الباطل في أفعالهم. وكما بيّن **دجفري سكار**، متعتهم

تبدو وكأنها تُعوّض نسبة من شرّهم : إنّها تكون كما موجبا عندما توضع على كفّة الميزان، وهي تعوّض للبعض عما تكبّده غيرهم من الضحايا من معاناة. ولكن، القول بأنه كلّما كان القدَر من اللذّة، التي يحصل عليها قاتل أهوس من تنكيله بضحيته، كبيرا كلّما تقلّص الحجم العام لنسبة الشرّ الذي أنتجه بفعلته، قول يتنافى جوهريّا مع قناعاتنا الأخلاقيّة اليوميّة... أن ينتج القتل متعة فذلك ما يجعله أسوء لا أحسن حالا [Scarre 1996 : 155].

وعلى نفس المنوال، أيضا، يستطيع الساديّون التعويض عن البعض من شرّهم بتقاسم المتعة الحاصلة مع ساديّين آخرين. صحيح إنّه من المستبعد أن تجيز منفعيّة القاعدة أفعالا مشينة كتعذيب الأطفال ولكنّها تتضمّن أيضا ما يوحي بأن تعذيب الأطفال سيكون شراّ ذا نسبة أقلّ، لو تقاسم الجلاّد اللّذة مع غيره من الساديّين، ودعا البعض من الناس للفرجة أو نشرَ مشاهد التعذيب على الإنترنت. قد تكون تلك الأفعال قبيحة ومستهجنة، من جهة الأسس التي تقوم عليها منفعيّة القاعدة، ولكنّها أقلّ شرّا مما لو كان فاعلها هو الوحيد الذي يجني منها اللّذة.

أو لننظر، مثلا، في تلك الألعاب التي كانت تُمارس في مسارح روما القديمة، حيث كان يُلقى بأسرى الحروب في حلبة لتفترسهم وحوش ضارية أمام أنظار 50.000

من المتفجرّين المستمتعين بالمشهد. وتستطيع صيغة ذكيّة من منفعيّة القاعدة أن تتعلّل بأنّها جعلت تأويج المنفعة أمرا يتمّ على المدى البعيد، حتى تعطي الأسبقيّة لحقوق أسرى الحرب هؤلاء على رغبة ذلك الجمهور الغفير من الخمسين ألف متفرّج المتعطّش لرؤية الدم وهو يُسكب[1]. ومن المعقول جدّا أن نتساءل إن كانت هذه الحجج الذكيّة ستظلّ صالحة، لو أننا كبّرنا من مساحة المسرح لجعله يتّسع إلى جمهور أكبر، أو إن تصوّرنا إمكان بثّ تلك المشاهد، عبر الأقمار الصناعيّة وعلى شاشات التلفاز، مما سيمكّن الملايين في العالم من التمتّع بمشاهدتها. ولكن، مرّة أخرى، لا يكمن المشكل الحقيقيّ في النتيجة النهائيّة التي يصل إليها المنفعيّون وإنّما في العمليّة التي توصلهم إليها. فوفق وجهة نظر منفعية القاعدة، بقدر ما يكون الجمهور الذي يشاهد تلك اللعبة كبيرا، وبقدر ما تزيد نسبة تمتع كلّ متفرّج، بقدر ما تنخفض نسبة الشرّ المتضمّن فيها. ولكن، وعلى خلاف ذلك، تؤكّد وجهة نظر أخلاقنا اليوميّة أنّ تعذيب الآخرين يكون أكثر شرّا كلّما كانت نسبة الذين يستمتعون به أكبر لا أقلّ.

قد يوافق بعض المنفعيين على ما ذكرته آنفا. فمن الصحيح، ومن الصائب، منح الأولويّة لارتباطاتنا الشخصيّة على حساب البحث عن المنفعة الشاملة. فلا بدّ لنا من قبول التصوّر الشائع الذي يعتبر أنّ الضرر الذي يلحق بضحايا غشّ أو ميْز عنصريّ سبب كاف لأن نُلزم الجميع بالوفاء بوعودهم واحترام حقوق غيرهم. فيجب علينا أن لا نتصرف كفاعلين منفعيّين نتدبّر أفعالنا، وفق حساب المنفعة، ونعتبر الوعود أدوات لتأويج المنفعة. فعلى الخلاف من ذلك، علينا، في رأي هؤلاء المنفعيّين، أن نعطي الوعود وحقوق الناس الأولويّة المطلقة، على نحو يجعلها تكتسي عُلوية، لتصبح من قبيل ما لا يجوز المساس به، تحت أي طائل كان. وبإيجاز، علينا أن نكون غير منفعيّين في استدلالاتنا الأخلاقية. غير أن هذا لا يعني في نظرهم تهافت المذهب المنفعيّ. وعلى العكس من ذلك تماما، فالسبب الذي يحتّم أن تكون إجراءاتنا في صناعة القرار من طبيعة لا نفعيّة هو أن هذه الإجراءات هي بالضبط أفضل طريق لتأويج المنفعة.

قد يبدو، في ذلك ضرب من المفارقة، إلا أنه يطرح أمرا هامّا وحقيقيّا. فالمنفعيّة تُمثّل بالأساس «معيارا للاستقامة الأخلاقيّة» أكثر مما تمثّل «إجرائيّة لصناعة القرار» [Brink 1986 : 421-427; Railton 1984 : 140-146]. فما يعرّف المنفعيّة، في نظر

1- يقول بايلي، مثلا، أنّه إذا كان السماح بممارسة ألعاب، من قبيل تلك التي كان يمارسها الرومان، سيزيد في حجم المنفعة وفق وجهة منفعيّة القاعدة، فسيظلّ ذلك تحت المستوى الأمثلي optimum. أي بمعنى أننا نستطيع أن نقوم بها هو أحسن لو كانت التنشئة الاجتماعية تُعوّد الناس على اكتساب متع لا يؤدّي تحقيقها إلى التنكيل بالغير [Bailey 1997 : 21, 144-5]. وبمعنى آخر، تكون الألعاب الرومانيّة حسنة وفق وجهة النظر المنفعيّة لأنها تزيد من الحجم العام للمنفعة، مقارنة بحالة من الاستقرار الأوّلي. ولكننا نستطيع أن نزيد على نحو أفضل المنفعة ولهذا يتعيّن على المنفعية تفضيل بدائل أخرى. ويرى بايلي أن هذه الحجة كفيلة بجعل المنفعية تسير في الاتجاه الذي تسير فيه حدوسنا اليوميّة. وفي الواقع يرى الناس الألعاب الرومانيّة فظيعة، وليست فقط دون مستوى الأمثلية، ولذلك لا يمكن منحها أي وزن أخلاقي مهما كانت اللذّة التي تحدثها في المتفرّجين. فبالنسبة لبايلي وكذلك لهار (1982: 30) ولسمارت (6-25 : 1973)، لا وجود في المذهب المنفعيّ لما يدعو إلى إقصاء مثل تلك التفضيلات غير المشروعة من حساب المنافع.

هؤلاء، هو القول بأنّ الفعل الأخلاقيّ الصالح هو الفعل الذي يأوّج المنفعة وليس القول بأنّه علينا أن نعمل عن قصد على تأويج المنفعة. ويتوقّف مدى صلاحية إجرائيّة منفعيّة في صنع القرار على قدرتها على أن تضمن نتائج أفضل على مستوى تأويج المنفعة الشاملة عندما نقارنها بالنتائج التي تؤدّي إليها إجرائيات قرار أخرى. فمن الممكن أن تؤدي إجرائيّة غير منفعيّة إلى تحقيق ما تقتضيه شروط الفعل المستقيم أخلاقا، من الوجهة المنفعيّة، على نحو أفضل بكثير ممّا لو اعتمدنا مباشرة إجرائيّة منفعيّة. أكيد أنّ هذا هو الحال فيما يخصّ الارتباطات الشخصيّة: كلّ منا سيفقد قيمته لو أنّنا لم نكن نعيش بكلّ تلقائية ونحترم تلك الالتزامات التي لدينا نحو بعضنا البعض، والتي لا تعيرها النزعة المنفعيّة ذات الطابع المباشر أيّ اعتبار. إذن علينا، في رأي هؤلاء، توخّي ضرب من «المنفعيّة غير المباشرة» التي لا تطبّق على قراراتنا اليوميّة الإجرائيّة المنفعيّة سواء تعلّق الأمر بقواعد الفعل أو بالأفعال ذاتها.

بالرغم من وجاهة التمييز بين مقاييس المستقيم أخلاقا وإجرائيات القرار، إلا أنّنا عندما نتفحّصه جيّدا لا يبدو واضحا لنا لماذا لا تختفي تماما المنفعيّة كمقياس للمستقيم من تصوّراتنا الأخلاقيّة الواعية. وإذا مضينا بها إلى أقصى الحدود قد تصبح منفعيّة القاعدة مناقضة لنفسها، فتصبح تقدّم للناس الحجّة ليخلّصوا أذهانهم وتصوّراتهم منها [Williams 1973 : 135]. فالمجتمع الأقدر من غيره على تأويج المنفعة هو ذلك الذي لا يؤمن فيه أحد بالمنفعيّة. والصيغة الأقلّ تشدّدا في المنفعيّة هي تلك التي يسمّيها ويليامز منفعيّة «تدبير المنزل» [Williams & Sen 1982 : 16; Williams 1973 : 138–40]. وفق هذه الصيغة، تدرك أقليّة فقط أن المنفعية هي النظرية الأخلاقية السليمة وتستعمل إجرائيّات صنع القرار المنفعيّة لوضع القوانين وإنشاء المؤسسات الكفيلة بتأويج المنفعة. أما السواد الأعظم من الناس فلا يجب أن يتعلّم أساليب التفكير المنفعيّ ولا أن يؤمن بمذهب المنفعة. ويجب أن يلقّن هؤلاء كيفيّة النظر إلى القواعد والمواضعات الاجتماعيّة على أنها مسوّغة في ذاتها. (تُسمى هذه الصيغة من المنفعيّة منفعية «تدبير المنزل» لأنها قد كانت، فيما يبدو، مستخدمة من الموظفين البريطانيّين في الهند، فترة الاستعمار البريطانيّ، وفي مستوطنات بريطانيّة أخرى: ينظر الموظفون البريطانيّون إلى الحقوق فقط كأدوات ناجعة لتأويج المنفعة في حين يتعيّن على سكّان البلاد الأصليين أن ينظروا إلى الحقوق على أنها ذات صلاحية في ذاتها ولا يمكن أن تنتهك).

تعرّضت فكرة منفعيّة تدبير المنزل هذه لنقد من الكثير من الناس لطابعها النخبويّ ولأنها تنتهك شرط «الإعلان» كمقتضى ديمقراطيّ يُلزم الدولة بتسويغ أفعالها على نحو عموميّ تجاه مواطنيها[1]. لذلك، يفضّل العديد من من أنصار المنفعيّة غير المباشرة حالة يتشارك فيها الجميع من جهتي التفكير والاستدلال الأخلاقي. ففي أغلب الأحيان، نستخدم إجرائيّة غير منفعيّة نتّخذ من خلالها قرارات وننظر إلى

1- كنقاش مستفيض لمنفعيّة تدبير المنزل، انظر: Wolff 1996a : 131; Goodin 1995 : ch.4; Baily 1997 : 26, 152–3.

الحقوق والعدالة على أنّها لا تخضع للحسابات المنفعيّة ولمقتضى تأويج المنفعة. إلا أننا (وقد يكون ذلك عند الأزمات فقط) ننخرط كلّنا في سياقات جماعيّة وديمقراطيّة لاتّخاذ قرارات من طبيعة منفعيّة حول كيفيّة إعادة النظر في مؤسّساتنا وقوانيننا القائمة.

يمكن لكلّ منّا أن يتساءل إن كانت هذه الصورة مقبولة حقيقة من الوجهة السيكولوجية[1]. وعلى كلّ الأحوال، هي لا تجيبنا بعد عن الاعتراضات التي أشرنا إليها سابقا. فكما رأينا، يخبرنا حسّنا الأخلاقي اليوميّ أنّ بعض أنواع التفضيلات غير عادلة ولا يجب بالتالي أن تُعزى لها أية قيمة عند اعتماد إجرائية ما لاتخاذ قرار أخلاقي. وقد يسوّغ المقياس المنفعيّ حول المستقيم أخلاقا اعتمادنا لإجرائيّة قرار تكون غير منفعيّة. وإن كان الأمر كذلك، ستتّفق جميعنا على إقصاء بعض التفضيلات. لكن، من وجهة الأخلاق اليومية، يتمثّل سبب إقصاء التفضيلات غير العادلة في أنّها لامشروعة أخلاقيّا، ولا تستحقّ أن تُؤخذ في الحسبان، في حين أنّه من وجهة المنفعيّة غير المباشرة، يكون سبب عدم أخذها في الحسبان هو أن ذلك سيكون له مفعول عكسيّ. فالتفضيلات غير العادلة (إذا كانت قائمة على معرفة وعلى حساب عقلاني) تكون كغيرها من التفضيلات مشروعة، وفق المقياس المنفعيّ للمستقيم أخلاقا، غير أنّه، حرصا على تحقيق ما يقتضيه نفس المقياس، من الأحسن دوما أن نعتبر هذه التفضيلات لامشروعة عند اتّخاذ قرارنا على الصعيد الأخلاقيّ.

بهذا، نكون أمام مقاربتين تتعارضان حول كيفيّة معاملة بعض التفضيلات من حيث هي تفضيلات لامشروعة. فللدفاع عن المنفعية، لا يكفي بأن نبيّن أن المقياس المنفعيّ للاستقامة الأخلاقيّة يبيح استخدام ضرب من التعليل يرتكز على إجرائيّات قرار غير منفعيّة. وإنما يتعيّن علينا أن نبرز أيضا أنّ هذا هو التعليل الصحيح. فالمنفعيّ يقول إن سبب اعتمادنا على إجرائيّات لا منفعيّة هو أنها تأوّج أحيانا المنفعة. ولكن، ألن يكون الأمر أوضح بالقول إنّ سبب اعتمادنا إجرائيّات لا منفعيّة يعود فقط إلى أنّنا نوافق على اعتماد المقياس اللامنفعيّ للفعل المستقيم؟ لماذا البحث عن تعليل منفعيّ ولكنّه غير مباشر لالتزامات قائمة على اعتبارات لا تحدّدها المنفعة؟

يبدو أن بعض المنفعيّين يعتبرون أن وجود توصيف منفعيّ لقناعاتنا الأخلاقيّة يغنينا عن البحث عن توصيفات غير منفعية لها. غير أن ذلك مداورة للمشكل بدل مواجهته، إذ يتعيّن علينا عندها أيضا، تبرير اعتمادنا مقياس صلاحية أخلاقيّة من طبيعة منفعيّة بدل مقاييس أخرى؟ فهل نجد في كتابات المنفعيّين برهنة من هذا القبيل؟ في الواقع، نجد حجتين متمايزتين على ذلك، وسأسعى إلى أن أبيّن أنّهما لا تشتغلان على نحو مستقلّ، الواحدة عن الأخرى، وأنّ المنفعيّة لا تكتسب قدرا من المصداقيّة

1- على خلاف منفعية القاعدة، التي تنظر إلى الوعود كوسيلة ناجعة لتأويج المنفعة، ترى المنفعية غير المباشرة أن ما نحمله من تصوّرات حول معنى الوعد وسيلة ناجعة لتأويج المنفعة. لكن، لا ينظر الناس إلى قناعاتهم الأخلاقيّة بهذه الصورة. يراجع [Smith 1988].

إلا بدمجهما معا. عندما نُتمّ فحص هاتين الحجّتين، سيتّضح لنا أنّ الإشكالات التي ناقشناها آنفا تصدر مباشرة عن مقياس الاستقامة الأخلاقيّة الذي يقترحه علينا المذهب المنفعيّ وأنّها تظلّ قائمة سواء طبّقناه على نحو مباشر أو غير مباشر.

4. حجّتان لتأويج المنفعة

في هذا المقطع، سأنظر في الحجتين الرئيستين لصالح تأويج المنفعة باعتباره مقياس الصلاحيّة الأخلاقيّة (سواء استخدم هذا المقياس أم لم يُستخدم كإجرائيّة في اتّخاذ القرار). وكما سنرى، تفضي هاتان الحجّتان إلى فهمين مختلفين لما هي المنفعيّة.

أ - الاعتبار المتساوي لكلّ المصالح

يعتبر الفهم الأوّل المنفعية مذهبا ينهض على مبدأ تجميع حسابيّ للمصالح والرغبات. فللأفراد تفضيلات متمايزة ومتنازعة أحيانا، ونحن في حاجة إلى مقياس يمكّن من معرفة أيّة التسويات الممكنة بين هذه التفضيلات تكون مقبولة أخلاقيّا وأيّة منها تكون الأكثر إنصافا للأشخاص الذين تكون رفاهيتهم مدار نزاع. هذا هو السؤال الذي يعمل الفهم الأوّل للمنفعيّة على الإجابة عنه. ويتمثّل أحد تلك الأجوبة الأكثر شيوعا - وهو موجود داخل العديد من النظريات - في القول إنّ من الأسلم أن نولي نفس القدر من الاحترام لمصالح كلّ الأفراد. فمن الوجهة الأخلاقية، لكلّ كائن بشريّ، نفس القيمة التي لغيره ويجب أن نمنح نفس الاعتبار لكل المصالح الفرديّة.

تقبل المنفعيّة، في صيغتها الأولى هذه، هذا المبدأ العامّ في المساواة. غير أنّ هذا الشكل من المساواة في المعاملة يظلّ غامضا ويستدعي تدقيقا، إذا كنّا نريد أن نستخرج منه مقياس صلاحيّة أخلاقيّة. وقد تغرينا، في البداية، هذه الطريقة لأنها تجعل المساواة مقياس الصلاحيّة الأخلاقيّة، فهي تعتبر كلّ التفضيلات ذات وزن واحد، أيّا كان مضمونها، ومهما كان أصحابها، وبغضّ النظر عن الحالة الماديّة التي هم عليها. فكما أعلن بنتام، كلّ شخص كيان واحد، ولا أحد يساوي أكثر من كيان. وتبعا لهذه الصيغة من المنفعيّة، ما يجعلنا نعزو نفس الوزن لتفضيلات كلّ فرد هو ضرورة المعاملة للجميع على قدم المساواة وبنفس الاحترام وبذات الدرجة من الاعتبار.

وإذا جعلنا من ذلك مقياسنا للمستقيم أخلاقا، نستنتج لزاما، عندها، أنّ الفعل الأخلاقيّ السليم هو ذاك الذي يأوّج المنفعة. ولكن، من المهمّ التأكيد هنا أن التأويج ليس الغرض المباشر للمقياس الأخلاقيّ، إذ يبدو، عندئذ وكأنّه أثر ثانويّ لمقياس غرضه تيسير عمليّة الضمّ الحسابي للتفضيلات الفردية إلى بعضها البعض، على نحو مُنصف. فمُقتضى تأويج المنفعة مُستنتج كليّا من المقتضى الأوّل الذي يُلزمنا

بمعاملة الناس كسواسية من حيث الاعتبار. لهذا تمثّل الحجّة الأولى لصالح المنفعيّة على النحو التالي:

1 - للأفراد اعتبار، ولا بدّ، بالتالي، أن يُعتبروا على نحو متساوٍ.
2 - علينا لذلك أن نعزو نفس الوزن لمصالح الجميع.
3 - تُأوّجُ الأفعالُ المستقيمة أخلاقا المنفعة.

نجد، على نحو مضمر، الحجّة المستندة إلى المساواة في المعاملة في أطروحة **جون ستوارت مل** التي تقول إنّنا «نستطيع أن نتأوّل في القاعدة الذهبية للمسيح روح الأخلاق المنفعيّة برُمّتها. افعل ما تريد أن يفعل الآخرون بك، وأحبّ كلّ إنسان كما تُحبُّ نفسك، ذلك هو مثال الكمال الذي تنشده الأخلاق المنفعيّة» [Mill 1968: 16] . ونعثر على نفس الحجّة على نحو أكثر وضوحا لدى منفعيّين معاصرين أمثال **هارسانيي وغريفن وسنغر وهار**.

[Harsanyi 1976: 13–14, 19–20, 45–6, 65–7; Griffin 1986: 208–15, 295–301; Hare 1984 : 106–12; Singer 1979: 12–23; Haslett 1987 : 40–3, 220–2].

فهار مثلا لا يرى وجهة تضمن الاحترام المتساوي لكلّ كائن بشري غير هذه الوجهة المنفعيّة [Hare 1984 : 107; Harsanyi 1976: 35]

ب - المنفعية الغائية

ومع ذلك، توجد صيغة أخرى للمنفعيّة. في صيغتها هذه، يكون مُقتضى تأويج الخير هو الأوّل وليس مشتقا من عنصر متقدّم عليه. فإن كنا نعامل كلّ فرد على قدم المساواة مع غيره فلأنّنا نعتبر هذه المعاملة السبيل الوحيد لتأويج القيمة. وكما يلاحظ **ويليامز**، يُنظر إلى الأفراد في المنفعيّة على أنّهم حاملون للمنفعة أو بمثابة أجهزة إطلاق لسياقات سببيّة، ضمن «شبكة المنافع» : «تكون الأوضاع المتحققة في الواقع، بالنسبة للمنفعيّة، هي الحامل الرئيسيّ للقيمة» [Williams 1981 : 4]. ولا تكون المنفعيّة، وفقا لهذه النظرة، معنيّة بالأشخاص وإنّما بالحالة التي عليها الأوضاع الماديّة. إنّ نظرية كهذه، وفق **رولز**، غائيّة، لأنها تحدّد الفعل الأخلاقيّ المستقيم كفعل ينشد تأويج الخير، وليس كفعل يحرص على تحقيق المساواة في الاعتبار بين الناس [Rawls 1971 : 24].

ويمثّل التصور الثاني، بحقّ، صيغة متميّزة للمنفعيّة، وليس فقط مجرّد طريقة مغايرة في تقديم نفس النظرية. ويبرز هذا الاختلاف الجوهريّ بوضوح لو نظرنا إلى المقاربة المنفعية للسياسة السُكانيّة، إذ يتساءل **ديريك بارفيت**، في هذا المجال، إن كان يتوجّب علينا أخلاقيّا أن نشجّع على مضاعفة عدد السكّان، حتىّ وإن أدّى ذلك إلى تقليص رفاهية كلّ فرد منهم إلى حدّ النصف (ما دام ذلك سيؤدي إلى تأويج المنفعة

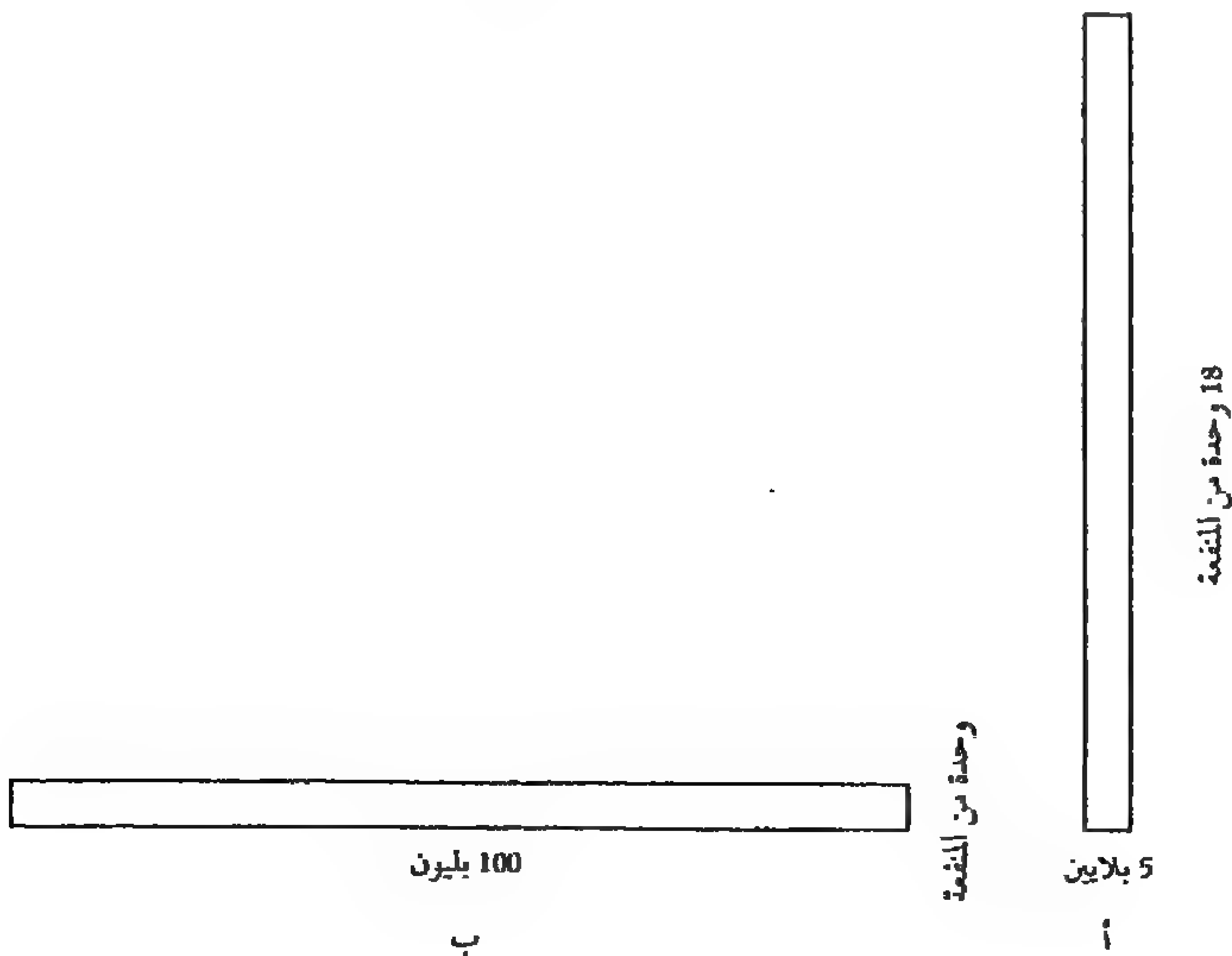
الشـاملة). وفي رأيه، تكون سياسـة تضعيف عدد السـكان نتيجـة منطقيّة للرؤية المنفعيّة، وإن كانت ليست الرؤية المفضّلة لديها.

أجل، لا يتعيّن أن نقف فقط عند حدود مضاعفة عدد السكان. فعالم بـ100 بليون نسـمة يتمتّع كلّ واحد منهم بحياة تكاد أن تكـون جديرة بأن تُعاش، يمكن أن يشـتمل على كمّ من المنفعة الجامعة أكبر من عالم يتكّون من 5 بلايين نسـمة يتمتّع فيه كلّ واحد منهم بنوعيّة حياة أحسن جودة. فلنقارن بين عالمين: عالم (أ) يتكوّن من 5 بلايين سـاكـن كلّ واحد منهم يتمتّع بمعدّل منـفعة يُقدّر بـ18 وحدة وعالم (ب) يتكوّن من 100 بليون ساكن، يتقلّص فيه مستوى رفاهيّة كلّ واحد منهم إلى وحدة فقط (انظر الشكل 1).

في العالم (ب) أصبحت حياة كلّ شخص بائسة -تكاد تكون أفضل من الموت- مـع أن حجـم المنفعة الجامعة قـد نمي وارتفع من 90 إلى 100 بليـون وحدة. يتعيّن على المنفعيّة، وفق **بارفيت**، أن تسـعى إلى تأويج الحجم الكلّيّ للمنفعة في العالم، مهما كان الأثـر على المنفعة التي يحصل عليها الأفراد الموجودون، ولا بُدّ بالتالي مـن تفضيل العالم (ب) [Parfit 1984 : 388].

لكن، لا يجب أن تكون تلك هي النتيجة لو أخذنا المنفعيّة كنظرية تحرص على معاملة الناس بما هم سواسية. فليس هناك حقوق شرعية للأفراد غير الموجودين بعد، وليس لنا واجب أخلاقيّ في استقدامهم إلى هذا العالم.

الشكل 1. نتيجة **بارفيت** المنفّرة



لا يمكن، كما يلاحظ جون برووم، «أن نكون ملزمين بواجب استقدام أيّ كان إلى الوجود وإخلال بواجب كهذا لا يؤذي أحدا» [Broome 1990]. فما هو الواجب الذي يترتّب عن اعتماد الصيغة الثانية من الفهم للمنفعيّة؟ إنّه واجب تأويج القيمة وإنتاج حالات ووقائع نستحسنها، حتى ولو أدّت إلى تردّي أوضاع الأشخاص الموجودين على ما كانت عليه من قبل.

تبرز أيضا الخاصيّة المميّزة لهذه الصيغة من المنفعيّة، من خلال المناقشة التي يجريها **توماس ناغل** لها، إذ يقترح علينا، هذا الأخير، أن نظيف إكراها من طبيعة آدابية Deontological يتمثّل في إلزام المنفعيّة بالمعاملة المتساوية للجميع، حتىّ تصبح ملزمَة بأن تنتقي، من ضمن خيارات عديدة للفعل، تلك التي توفّر «النتيجة الأفضل من وجهة نظر تكون لاشخصيّة تماما». [Nagel 1986 : 176]. ويؤكد **ناغل** على ضرورة أن يُصاغ واجب تأويج الخير على نحو يجعلنا ملزمين أيضا بمعاملة الجميع على قدم المساواة. من الواضح أن مقترح ناغل هذا لن يكون له معنى إلا بالنسبة للصيغة الثانية من المنفعيّة التي لا تجعل من التجميع الحسابي المنصف للمنافع الشخصية واجبا أساسيا، وإنما ترى أن الواجب يكمن في إنتاج أكبر قدر من القيمة في العالم. فالصيغة الأولى للمنفعيّة تحتوي على مبدإ في المساواة الأخلاقيّة، وإن لم يصلح هذا المبدأ كمبدإ مساواة في الاعتبار، ستفشل حينها النظرية برمّتها لأنّها لا تحتوي على مبدأ مستقل لتأويج المنفعة.

لكن، تقلب الصيغة الثانية الصيغة الأولى على رأسها. فالأولى تعرّف الأخلاقية من خلال مفهوم المساواة في المعاملة الذي يُستنتج منه مقياسا في التجميع الحسابيّ للمنافع، وهو مقياس يؤدّي، فيما بعد إلى تأويج كميّة الخير. أما الثانية فتعرّف الأخلاقيّة من خلال مصطلح تأويج الخير وهو المبدأ الذي يشتقّ منه مقياس التجميع الحسابي للمنافع والذي يتّضح، في ما بعد، أنّه يوصي بالمعاملة المتساوية لمصالح كلّ الأفراد. لهذا القلب -كما رأينا- نتائج هامة على الصعيدين النظريّ والعمليّ.

ها نحن، إذن، أمام تمشّيين مختلفين، بل متناقضين أيضا، في تسويغ فكرة تأويج المنفعة. فأيّهما يقدّم يا ترى لنا الحجّة الأقوى لصالح المنفعيّة؟ إلى حدّ هذه النقطة، اعتمدتُ ضمنيّا على الصيغة الأولى التي تتحدّد من خلالها المنفعيّة كنظرية تحضّ على احترام الحقّ الأخلاقيّ الذي لكلّ فرد في أن يُعامل على قدم المساواة مع غيره. إلا أن رولز يقول إنّ المنفعيّة نظرية من الضرب الثاني بالأساس، أي إنّها نظرية تعرّف الحقّ بما هو تأويج للخير [Rawls 1971 : 27]. ولكن، هناك أمر غريب في هذه الصيغة الثانية من المنفعيّة، إذ من غير الواضح تماما لماذا يكون تأويج المنفعة، بما هو هدف مباشر، واجبا أخلاقيّا. واجب على من؟ فالأخلاق، وفق ما تخبرنا به تجربتنا اليوميّة تقوم على واجبات بينشخصيّة، أي واجبات يدين بها شخص لشخص آخر. ولكن لمن ندين

بواجب تأويج المنفعة؟ لا يمكن أن يكون ذلك الواجب تجاه حالة مرغوب فيها، في ذاتها، إذ ليست حالاتنا وأوضاعنا هي التي تمتلك حقوقا أخلاقيّة، وإنما نحن الذين نمتلك مثل تلك الحقوق. قد نكون ملزمين في ذلك تجاه أفراد تُهيّئهم أوضاعهم للاستفادة من تأويج المنفعة. لكن، إذا كان هذا الواجب هو واجب معاملة كل الأفراد باحترام متساو، فمن الواضح عندها أننا سنرتدّ إلى الصيغة الأولى للمنفعيّة أي تلك التي تقوم على المعاملة المتساوية بين الجميع. ويستعيد عندها تأويج المنفعة صفته كأثر فرعي، بدل أن يكون الأساس الأوّل للنظرية. وفي تلك الحال، لن نكون في حاجة إلى تضعيف عدد السكان، ما دام لن يكون علينا واجب أن نُنجب كلّ هؤلاء الذين لم يوجدوا بعد[1].

وإن واصلنا مع ذلك اعتبار تأويج المنفعة هدفنا الرئيس فمن الأجدى تصوّر تأويج المنفعة كمثال أعلى لا صلة له بالسؤال الأخلاقيّ، شبيه بقيمة من النوع الجماليّ مثلا. وتتأكّد لنا وجاهة هذا التوصيف عند الرجوع إلى المثال الآخر من التصوّرات الغائية التي يسوقها رولز، وهو تصوّر **نيتشه** [Rawls 1971 : 25]. فالخير الذي تدعو النظرية النيتشيّة إلى تأويجه (الإبداعيّة) هو خير لا يدركه إلا بعض المصطفين السعداء من الناس. وليس، في بقية الناس، فائدة إلا بقدر ما يخدمون خَيرَ هؤلاء المصطفين. أمّا القيمة المنشودة، في النزعة المنفعيّة، فهي أبسط من ذلك بكثير، وبمتناول كلّ شخص الإسهام في تأويجها (حتى وإن أدّى التأويج إلى التضحية بعدد كبير من الناس). ويعني ذلك أنّه، في الغائية المنفعيّة، على خلاف ما هو الأمر في غائيّة **نيتشه**، تُمنح تفضيلات كلّ فرد نفس الاعتبار الذي يُمنح لتفضيلات غيره من الناس. إلا أنّه، سواء تعلّق الأمر بالأولى أم بالثانية، لا يحتلّ مبدأ المساواة في المعاملة المكانة الأولى. فتأويج الخير

1- للدفاع عن الفهم الغائي للمنفعة يسوق بارفيت المثال التالي: تخيّل امرأة تستطيع أن تؤجّل موعد حملها. إذا حملت الآن سيتمتع طفلها بنوعية حياة جيّدة ولكنه لن ينعم بالسعادة. وإن أجّلت الحمل لمدة شهرين سينعم الطفل الذي ستنجبه بحياة سعيدة وهانئة. يقول بارفيت أن معظم الناس سيعتبرون فعلها لا أخلاقيا، لو أنها لم تؤجّل الحمل، حتّى لو لم تكن هناك عوامل ملحّة تجعلها تعجّل الأمر. ومع ذلك، لا يمكن أن نفسّر مثل هذا الحكم بالاستناد إلى الفهم القائل بالمساواة في الاعتبار ما دام لا أحد سيتضرر أو سيُرتكب في حقّه باطل بتأجيل الحَمل. (فالطفل الذي سيُنجب من الحمل الآن لن يتضرر إن وُلد ما دام سيفضّل أن يكون موجودا على أن لا يوجد والطفل المُحتمل ولادته لو أُجلَ الحمل إلى موعد لاحق ليس بالمتضرّر ما دام غير موجود.) ولهذا إن كان عدم تأجيل الحمل خاطئا أخلاقا كما يعتقد بارفيت، فلا بُدّ أن يكون ذلك بسبب الواجب الذي علينا في الترفيع من الحجم العام للمنفعة في العالم، وهو واجب منفصل عن الواجب الذي يحفّنا على معاملة كل فرد بنفس الاحترام والتقدير الذي نعامل به غيره [Parfit 1984 : 358-61]. وإن كان على تلك المرأة واجب الترفيع في الحجم العام للمنفعة في العالم بإنجاب طفل ينعم بأكبر سعادة ممكنة، لماذا لا يصحّ علينا عندها واجب زيادة المنفعة العامة بإنجاب أطفال آخرين سعداء ينضافون إليه؟ فالأسرة التي لها طفل واحد ينبغي أن يكون لها اثنان أو أكثر حتى ولو قلّص ذلك معدّل المنفعة الذي ينعم به الأبوان وطفلهم الأوّل، ما دامت المنفعة التي يجنيها كل طفل يَنضَافُ تعيد التوازن لمستوى المنفعة بالتعويض عما خسره أفراد الأسرة الموجودون الآن.

سأترك القرّاء يحكمون بأنفسهم إن كانت هذه الحجة لصالح الصيغة الغائية من المنفعية صائبة أم لا. وحتى إن رأى الناس أن على تلك المرأة تأجيل حملها، أشكّ في أن يكون ذلك لاعتبارات أخلاقيّة ومن الأرجح أن يكون لاعتبارات تتعلّق بحسن التدبير (لاعتقادها أنّها ستكون أحسن حال لو أنها أجّلت الحمل)، أو لأنّ الناس يعتقدون عن خطإ أن الطفل الذي سيُنجَبُ الآن سيكون نفس الطفل الذي سينجب بعد شهرين لو أجّلت حملها. ولهذا فسيتضرر ذلك الطفل لو أسرعت أمّه في إنجابه على نحو «مبكّر». وإذا أقصينا الاعتبارات المتعلّقة بحسن التدبير، فعلينا عندها أن نبيّن أنّ الأمر يتعلّق بطفل آخر مغاير تماما لذلك الذي سيولد بعد شهرين (أي نتاج بويضة ومنيّ مختلفان)، فلسنا متأكدين أن من العيب أخلاقا أن تختار المرأة عن وعي أن يكون لها طفل أقلّ سعادة من الأطفال اللذين كان يمكنها إنجابهم.

هــو الغرض الأوّل. ويصعب في كلتا الحالتين أن نرى بوضوح كيف أن الأمر يتعلّق بمبدإ أخلاقيّ. فالغاية هنا ليست احترام الأشخاص الذين نودّ تلبية حاجاتهم وإنما طلب الخير المنشود، وهو طلب يمكن أن يسهم في تحقيقه هذا الفرد أو ذاك. وكلّما تحوّل الأفــراد إلى مجرّد أدوات لتأويج الخير، انســحبت الأخلاقيّة من المشــهد لتترك المجال إلى مبــدإ لا صلة لــه بالأخلاق. وقد يكون مجتمع نيتشي أفضــل من غيره من الناحية الجمالية، وقد يفوق المجتمعات الأخرى، في حســن التنظيم، غير أنّه لن يكون أفضلها أخلاقا (وقد لا يرفض نيتشه نفســه هــذا التوصيف، ما دامت نظريتــه قد كانت «ما وراء الخــير والشر»). وإذا فُهمت المنفعيّة، على هذا المنحى الغائيّ، لن تصحّ عندئذ هي الأخرى كنظرية أخلاقية.

لقــد أشرت آنفــا أن أحد وجوه الإغــراء في المنفعية هو طابعهــا العَلْمَاني، ففي رأي المنفعيّين أهميّة الأخلاقيّة هي من أهميّة البشر أنفسهم. غير أنّ هذه الفكرة الجذّابة غائبة في الصيغة الثانية للمنفعيّة، تلك التي تجعل البعد الأخلاقي في غموض شــديد. فيُنظر إلى البشر، وفقها، كمُنتجين مُحتمليــن للخير أو كمســتهلكين له، ويكون موضوع التأويــج هو الخير والواجب الأخلاقي تجاهه وليس تجاه البــشر. إنّ أمرا كهذا يخالف حدســنا الأخلاقيّ الأســاسيّ الذي يرى قيمة الأخلاق مقترنة بالكائنات البشريّة. وفي الحقيقة، قلّة هم الذيــن تبنّوا المنفعيّة في صيغة نظرية غائية خالصة، دون أن يستأنسوا، على نحو أو آخر، بالمثل الأعلى القاضي بالاحترام المتساوي لكلّ الناس (وعلم الأخلاق لِـجي. أي. مور هو الاســتثناء الوحيد لهذه القاعــدة). وتفقد المنفعية كلّ جاذبيتها، إذا أفرغت من هذا الحدس المركزيّ.

إذا فُهمت المنفعيّة، على نحو أفضل، كنظرية مســاواتيّة، لن يكون هناك مسوّغ لمبــدإ في تأويــج المنفعة يقوم بدور منفصل عن مبدإ المســاواة، إذ ســيتعيّن، عندها، على المنفعيــين أن يلتزموا بعدم اللجوء إلى المبدأ المنفعيّ إلا عندما يوفّر الطريقة المثلى لمعاملة الأفراد على قدم المســاواة. ومن الهامّ التشــديد هنا على هذه النقطــة لأنّ جاذبية التمشّي المنفعــيّ متأتيّــة في جزء كبير من المــزج، على نحو مضمر، بين الضربين من التســويغ لمبدئها[1]. فذلك الوجه الجائر للمنفعيّة الذي يدلّنا عليه حدســنا سيفقدها صفة التفسير الملائــم لمعنــى الاحترام المتســاوي بين البــشر، إن لم يمدّنــا مبدأ التأويــج بحافز إضافيّ لاعتناقها. وسيســتخدم، عند ذلك، المنفعيّون مقياس تأويج الخير، على نحو مضمر لا

1- يخلــط نقــاد المنفعيّة بين هاتين الصيغتين. كذلك هو الأمر بالنســبة لتأكيد رولز، مثــلا، أن المنفعيين يجهلون الطبيعة المنفصلــة للأفــراد عن بعضهم البعض. فوفق رولــز يدافع المنفعيون على مبدأ تأويج المنفعة لأنّهــم يعمّمون انطلاقا من حالة شخص واحد (من العقلاني لكلّ فرد تأويج سعادته) ويسحبونه على كامل الأفراد (من العقلاني تأويج المجتمع لسعادته). يعــارض رولــز هذا التعميم لأنه ينطوي على تصوّر يعامل المجتمع كما لو تعلّق الأمر بشــخص واحد ويتجاهل الاختلاف بــين التســويات والصفقات التي تتمّ على الصعيد الفرديّ وتلك التي هي مــن طبيعة بينفردية [Rawls 1971 : 27; Nozick 1974 : 32-33; Gordon 1980 : 40; Mackie 1984 : 86-87]. ولكن لا الصيغة المســاواتيّة ولا الغائيّة تمارســان مثــل هذا التعميم. ويتأتّى تأكيد رولز هذا من خلط بين النوعين من التسويغ للمبدأ المنفعيّ. [في هذه المسألة انظر Kymlicka 1988b : 182-185; Freeman 1994; Cumminsky 1990; Quinn 1993].

علني، حتىّ يستطيعوا الإفلات من الاعتراضات الحدسيّة ضدّ تفسيرهم لمعنى المساواة في المعاملة. ويُمكن حتى أن نقول إنّ القوّة المميّزة للنظرية المنفعيّة تكمن في المزج بين التسويغين. إلاّ، أنّه، لسوء حظّها، إذا ما وُظّف المقياسان معا داخل نفس النظرية، سيغيب عنها الاتّساق. فلا يمكننا القول، في نفس الوقت إنّ الأخلاق هي في الأساس مسألة تأويج للخير ثمّ إنّها تنهض على قاعدة احترام حقّ الأفراد في المعاملة المتساوية. فإذا اكتفى المنفعيون بأحد هذين المقياسين، فسيفقدون العديد من الجوانب الجذّابة في نظريتهم. وإذا تأوّلنا،إذن، المنفعيّة كنظرية تأويج من طبيعة غائية فلن تُرضيَ حدوسنا الأساسيّة حول معنى الأخلاقية، وإن فهمناها كنظرية مساواتية فستأتينا بعدد من النتائج تضاد إدراكنا لمعنى المساواة في المعاملة كما سأبيّن الآن.

5. تصوّر غير سليم للمساواة

إذا أردنا معاملة المنفعيّة كنظرية تقدّم لنا رؤية مقبولة للأخلاقية، علينا فهمها كنظريّة في الاحترام المتساوي للبشر. قد يبدو ذلك غريبا، إذا أخذنا بعين الاعتبار تلك التصرّفات المنافية لمبدإ المساواة والتي تجد لها تسويغا ضمن النظرية المنفعيّة -كحرمان أشخاص غير مرغوب فيهم شعبيّا من حريّاتهم مثلا- إلا أنّه يحسن التمييز بين عدّة مستويات، يمكن أن تظهر فيها المساواة كقيمة. فمع أنّ آثارها قد تكون لا متساوية على الأفراد، تستطيع المنفعيّة أن تزعم عن حقّ أنها حريصة على تحقيق رؤية مساواتية. وفعلا، فإذا اعتقدنا،كما يشير هار، أنّ المصلحة الأوليّة للأفراد تتمثّل في تحقيق تفضيلاتهم العليمة، وإذا قدّرنا أنّه لا بدّ وأن نخصّ بنفس الاحترام كلاّ من هؤلاء الأفراد، فلا نستطيع إلا منح نفس القيمة لتفضيلات كلّ واحد منهم، مُعتبرا كشخص واحد فقط لا أكثر [Hare 1984: 106] ؟.

لكن، إن عاملت المنفعيّة الأفراد على قدم المساواة، تكون خالفت فهمنا الحدسيّ لما نعنيه عموما بمعاملة الجميع باحترام متساوٍ بينهم. أكيد أنّه قد لا تكون حدوسنا المضادّة للمنفعيّة كلّها جديرة بالثقة. ومع هذا، سأدافع عن الرأي الذي يقول إنّ المنفعيّة تتأوّل، على نحو خاطئ، مثال الاحترام المتساوي لمصالح كلّ الأفراد وإنّه، كنتيجة لذلك، تسمح بمعاملة البعض، على نحو غير متكافئ مع غيرهم، بتحويلهم إلى مجرّد أدوات في خدمة تطلّعات غيرهم.

لماذا لا تصلح المنفعية كنظرية في الاحترام المتساوي؟ يعتبر المنفعيّون أنّ كلّ مصدر للسعادة أو كلّ ضرب من التفضيل لا بُدّ من يكون له نفس الوزن الذي لغيره. وفي رأيي، يتعيّن على كلّ نظرية متّسقة في المعاملة المتساوية أن تميّز بين ضروب عدّة من التفضيلات، بعضها فقط جدير أخلاقيّا بأن يُحتسب.

أ- التفضيلات الخارجيّة

إن أوّل تمييــز هام يتعيّن إجراؤه هو بين تفضيلات «شـخصية» وأخرى «خارجية» [Dworkin 1977 : 234]. والتفضيلات الشخصية هي تلك المتعلّقة بالخيرات والموارد والحظـوظ...، التـي يودّ كلّ شـخص امتلاكها. أمّـا التفضيلات الخارجيّـة فتتعلّق بالخيرات والموارد والحظوظ التي يودّ لو تتوفّر لغيره. وكثيرا ما تحوم الأحكام والآراء المسبقة حول الـضرب الأخير من التفضيـلات. فقد يرغب البعض مـن البيض في أن يتمتّع السـود بموارد أقـلّ من تلك التي يتمتعـون بها هم، لأنّهـم يعدّونهم أقلّ منهم جدارة بالاحترام. فهل يتعيّن احتساب هذا الضرب من التفضيلات الخارجيّة في حساب المنافـع؟ هل يُعدّ وجود مثل هـذا الضرب من التفضيلات حجّـة أخلاقيّة كافية لمنع تلك الموارد عن السود؟

يقول المنفعيون الذيـن يعتمدون تمشِيا غير مباشر في احتساب المنفعة، مثلما رأينا، إنّ في بعض الحالات نكون أفضل حالا، بالمعنى المنفعي، عندما نُقصي من اعتبارنا مثل تلك التفضيلات لحظة اتّخاذ قرار مّا في حياتنا اليوميّة. غير أن السؤال الذي أودّ أن أطرحه هنا هو إن كان من الضروريّ اسـتبعاد هذا الضرب من التفضيلات تماما وبصفة نسـقيّة، بإخراجها من دائـرة المعايير المحدّدة للصلاحيّة الأخلاقيّة. وأريد أن أنظر أيضا، فيما إذا كانت المبادئ الأوّليـة للمنفعيّة توفّر حججا لعدم منح التفضيلات الخارجيّة أيّ وزن أخلاقـيّ وفقا لمعاييرها هي لما يصحّ أخلاقا. المبدأ الأوّلي، هو كما رأينا مبدأ مسـاواتي: لكلّ فرد المنزلة الأخلاقية نفسـها التيّ لغيره ولكلّ فرد الاعتبار نفسـه الذي يكون لأيّ فـرد آخـر. لذلك، لا بدّ وأن تُدرج تفضيلات كلّ شـخص ضمـن حسـاب المنافـع. وإن كان هذا الجانب هو ما يعجبنا في المنفعيّة، فلن يكون عندها احتسـاب التفضيلات الخارجيّة أمرا متّسـقا بالمرّة. لأنّه، إذا أُخذت هذه التفضيلات في الحسـبان، سيظلّ ما أدّعي أنه حقّ مشروع لي خاضعا لرؤية الآخرين لي وموقفهم من شخصي. فإذا رأوا بأني لسـت أهلا للتقدير المتساوي مع غيري، سـيكون التجميع الحسابيّ للمنافع أقلّ خدمة لمصلحتي. لا يمكن للمنفعيّين أن يقبلوا بأمر كهذا، ما داموا يدافعون عن ضرورة أن يُعامل كلّ شخص على قدم المساواة مع غيره.

وإن كنّـا نؤمن بالمسـاواة في المعاملة، لا يمكن لنا أن نقبل بأن يتألّم أشـخاص لأنّ البعض لا يرضى بأن يُعاملوا على قدم المسـاواة معهم، وذلك سـيضادّ مبادئنا الأساسية. وتقع التفضيلات الخارجية اللامتساوية، كما يبيّن **دووركين**، «على نفس المستوى -وهي تدّعي احتلال نفس الموقع- الذي توجد فيه النظرية المنفعيّة في مجملها». لهذا، فالمنفعيّة «لا تسـتطيع أن تقبل الوقت نفسـه واجبين لا يستقيمان معا: واجب محاربة نظرية باطلة تجعل تفضيـلات البعض أكثر قيمة من تفضيلات غيرهم، وواجب الحرص على تلبية كاملة، وبنفس مسـتوى تلبية غيرهـا، للتفضيلات (الخارجية) لأولئك الذيـن يعتنقون النظرية المنفعيّـة بحماسـة» [Dworkin 1985 : 363]. فمن المفـروض أن يُجبرنا ذات المبدأ -الذي

يقضي بأن نعزو نفس الوزن لتفضيلات كلّ شخص، عملا بمقياس الصلاحية الأخلاقية- على إقصاء كلّ تلك التفضيلات التي يرفض أصحابها أن تكون لتفضيلات كلّ الناس نفس الوزن. ويمكن أن نقول، على سبيل المحاكاة لقول **هارسانيي**، أنّه يتوجّب على المنفعيّين أن يعلنوا على «تمرّد الضمير» عندما يجدون أنفسهم أمام هذا الضرب من التفضيلات [Harsanyi 1977 : 62; Goodin 1982 : 93-94].

ب - التفضيلات الأنانية

هناك ضرب ثان من التفضيلات اللامشروعة يتعلق برغبة الأفراد في الامتياز لأنفسهم بقسط من الموارد أوفر من القسط الذي تمنحه لهم قسمة عادلة. وسأسمّي هذا النوع من التفضيلات بـ«التفضيلات الأنانية»، ما دام أصحابها يتناسون أنّ للآخرين أيضا حاجة في هذه الموارد وأن لهم حقوقا مشروعة في الحصول عليها. ومثلما أن التفضيلات الخارجيّة منافية لمبدأ المساواة تكون التفضيلات الأنانيّة لامعقولة وغير عليمة. غير أن تلبية تفضيلات أنانية قد يؤدّي أحيانا إلى منفعة حقيقيّة. فهل يتعيّن عندها إدراج هذه التفضيلات ضمن مقاييس الصلاحيّة المنفعيّة ؟

سيحتجّ المنفعيون، دون شكّ على طريقتي في طرح المشكل. فكما رأينا ينفي المنفعيّون أن تكون هناك أشياء من قبيل «الحصّة العادلة» (وبالتالي وجود «تفضيلات أنانية») تُوصَف، على ذاك النحو، قبل ظهور نتيجة حساب المنافع. وفي نظر المنفعيّين، يكون توزيع مّا مُنصفا فقط عندما يُأوّج المنفعة ولا يمكن بالتالي تشخيص أي تفضيل على أنه أنانيّ قبل أن يتمّ القيام بالحساب. إلا أنّه يمكننا أن نتساءل إن كانت المبادئ المنفعيّة الأساسيّة تسمح لنا ببلورة نظرية في الحصص العادلة تمكّننا من التعرّف إلى التفضيلات الأنانية وإبعادها من ضوابط الصلاحية الأخلاقيّة.

لقد كانت هذه المسألة مدار جدل، مؤخّرا، بين **هار** و**ماكي**. يرى **هار**، كما هو حال معظم المنفعيّين، أنّه من الضروريّ إدراج كلّ التفضيلات في التجميع الحسابيّ للمنافع بما في ذلك تلك التي تبدو جائرة. فلنفترض أن في حوزتي كمّا هائلا من الموارد، في حين يكاد لا يمتلك جاري شيئا: فحتى وإن طمعت في موارده الهزيلة، لا بدّ أن تُؤخذ رغبتي في الاعتبار، في الحساب الشامل للمنافع. وإن كانت نتائج هذا الحساب في صالحي -لأن العديد من أصدقائي سيقتسمون معي ثمار تحقيق هذه الرغبة- فلا بدّ عندها أن أحصل على هذه الموارد. ولا يهمّ كم امتلك من موارد، إذ لا بدّ لرغبتي في الحصول على أكثر ما يمكن الحصول عليه أن تُحتسب مثل رغبات الآخرين حتىّ ولو كانت الموارد التي أطمع في امتلاكها هي لشخص مُعوز.

لماذا يتعيّن على المنفعيّين أخذ هذا النوع من التفضيلات في الحسبان؟ وفق **هار**، لأنّ المساواة في الاحترام تقتضي ذلك. ويشدّد **هار** على أنّ أفضل طريقة في فهم مبدإ المساواة

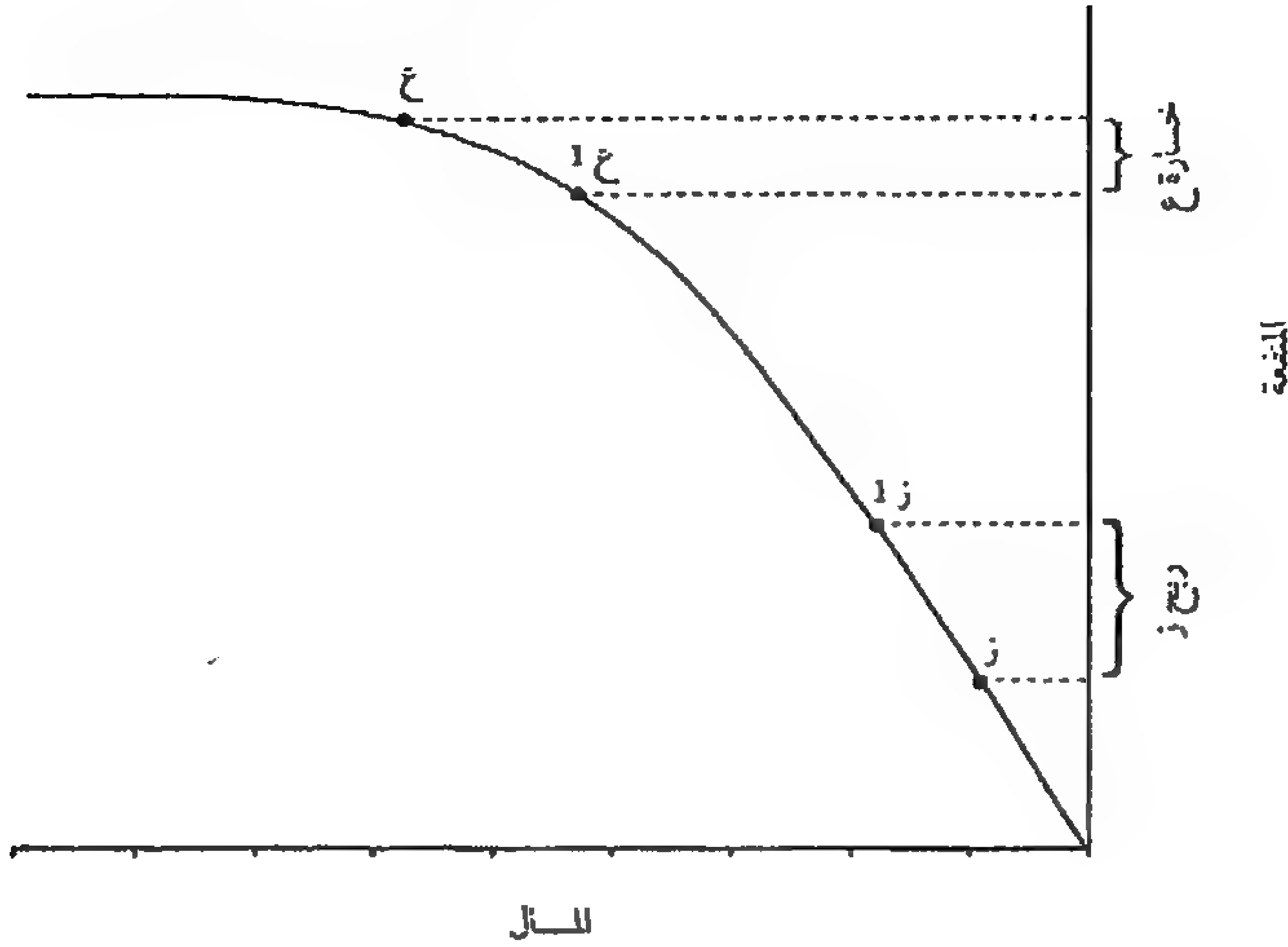
هـو القيام بالتجربة الذهنية التالية : لنتخيّل أنفسنا وقد حللنا في جسـد غيرنا ولنتصور عندهـا، عـلى أيّ نحو تؤثّـر أفعالنا فيهم. علينـا أن نعيد التجربة مع كلّ الأشـخاص الذين تشـملهم أفعالنا. فنتبنّـى وجهة نظر كلّ منهم ونوليها نفـس الأهمية التي نوليها لوجهة نظرنا، ونعتبرهم جديرين بنفس التقدير الذي نخصّ به أنفسـنا. وفي واقع الأمر، وكـما لاحظ هـار، علينا أن نتصرّف في حالة مثـل هذه، كما لـو كانت وجهة النظر تلـك، وجهة نظرنا نحن. وسـيحقّق ذلك مقتضى معاملة الجميـع على قدم المسـاواة. عندما أكون قد استقريّت، على هذا النحو، في ذات الآخر، يتعيّن عليّ عندها أن أختار الفعل الأكثر فائدة لـ«ذاتي»، أي الأكثر فائدة للـ«ذوات» الأخرى، وبالتالي لمختلف وجهات النظر الأخرى التي أوليها نفس القدر من الأهميّة الذي أوليه لذاتي. وإن حاولت انتقاء الفعل الأكثر فائدة لـ«ذوات» مختلفة سأختار الفعل الذي يأوّج تحقيق تفضيلات كلّ هذه الـ«ذوات». وهذا ما يقود ريتشـارد هار إلى استنتاج مفاده أنّ مقياس التجميع الحسابيّ للمنافع يتأتّى طبيعة عن هذا النموذج الحدسيّ في المساواة في المعاملة. فإن مَنحتُ نفس القيمة لمصالح كلّ شخص وتهيّأ لي أن كلّ وجهة نظر هي وجهة نظري أنا، عليّ أن أتبنى عندها المبادئ المنفعيّة [Hare 1984: 109-110; 1982: 25-27].

يعتبر هار أن هذا التمشي هو السبيل العقلاني الوحيد لمعاملة الأفراد على نفس قدم المسـاواة. غير أنّه كما لاحظ ماكي ستظلّ هناك سُـبل أخرى لتحقيق هذا الغرض حتى وإن قبلنا فكرة هار التي تقول أنه لن يكون هناك تسـاوٍ في المعاملة إلا عندما نضع أنفسـنا مكان غيرنـا ونولي نفس القدر من الأهمية لـكلّ الـ«ذوات» الأخرى. فبدل تأويج إشـباع تفضيـلات كلّ «الذوات» الأخرى يمكـن أن ندلّل على مدى انشـغالنا بأحوالهم وذلك بأن نضمن لكلّ منهم ظروفا حياتيّة منصفة وبأن نعمل على أن يتوافر لكلّ منهم مسـتوى مناسب من الموارد والحريّات. وقد نستطيع عندما نحتلّ عـلى التوالي كلّ هذه المواقع المختلفة البحث عـن فائدة من هو الأقلّ امتيازا من غيره ويمكن أيضا أن نعطي لكلّ فرد قسطا من الحريّات والموارد المتوافرة مساويا لذلك الـذي يحصل عليه غيره منها. هذه هي البعض من مختلـف التصوّرات التي يمكن أن يفضي إليها تجسيد فكرة المساواة في المعاملة بين الجميع [Mackie 1984: 92].

كيف يمكن أن نفصل بين مختلف هذه التفسـيرات لفكرة المساواة في المعاملة؟ يشـدّد المنفعيّون على أن تصوّرهم يمكن أن يقود هو الآخر إلى توزيع متساوٍ للموارد. فالأفراد الأكثر عوزا من غيرهم سيجنون عموما أكثر منفعة من كلّ حصّة إضافية من الموارد مما يجنيه أولئك الذين يعيشون من قبل في حالة من الوفرة. فمن الأكيد أنّ الذي يتضوّر جوعا سـيحصل على منفعة أكثر مـن قطعة خبز يمنحها إيّاه من يأكل حتـىّ التخمـة [Hare 1978 : 124-6; Brandt 1959: 415-20; Goodin 1995 : 23]. ويمكن أن نمثّل ذلك باعتماد الرسـم البياني (انظر الشـكل). فإن أخذنا 10 دولار من شـخص ثريٍّ عند النقطة (ز) و(أن ننزل بها إلى النقطة ز1) وأن نمنحها شخص فقير

عند النقطة (ع) (لنرتقي به إلى ع1) فسنُنمّي الحجم العامّ للمنفعة فـ(ع) سيحصل على أكثر منفعة مما سيخسره (ز).

الشكل 2. انخفاض المنفعة الحديّة



لهذا يمكن أن يوافق الاثنان، هار وماكي، على أن تكون نقطة الانطلاق توزيعا متساويا تقريبا للموارد. غير أن هذا لا يمنع أن يظلّ لكلّ منهما تصوّره المميّز لهذا التوزيع المتساوي عند نقطة البداية. فبالنسبة إلى ماكي، طالما حصل كلّ فرد على حصّة عادلة من الموارد فتلك التي أمتلكها في البدء تكون برمّتها لي، ولا يحقّ لأحد أن يتقدّم في شأنها بطلب مّا. ويحقّ أيضا لبعض الأفراد الحاصلين، من قبل، على نصيبهم العادل منها أن يرغبوا في جزء آخر من تلك الموارد. غير أن هذه الرغبة لا تصحّ مطلقا على الصعيد الأخلاقي: فلن يكون لتفضيلاتهم عندها أي وزن أخلاقيّ، إذ ستكون تفضيلات جشعة حقّا باعتبار أنها لا تحترم حقّ الآخرين في نصيبهم العادل. وعلى الدولة، وفق ماكي، ضمان حقّ كلّ شخص في نصيب عادل من الموارد، وعليها أيضا أن تَحولَ دون أن يجرّده أيّ كان منه بتعلّة أنّ هناك من يطمع في نصيبه من تلك الموارد. ومطامع كهذه تُؤخذ في الاعتبار وفق المنطق المنفعيّ حتّى وإن كانت ناجمة عن تفضيلات جشعة، في موارد يمتلكها الغير. ولا بدّ أن يقصيَ تصوّر عادل للمساواة في المعاملة مثل تلك التفضيلات الصادرة عن موقف أنانّي.

يرى هار، عكس ذلك، أنّ الموارد التي امتلكها وفق التوزيع البدئي لا يمكن أن تعدّ ملكا لي بالمعنى الدقيق. فهي لا تكون لي إلا إلى حدّ اللحظة التي يظهر فيها من هو أقدر مني على استخدامها على نحو أفضل أي على نحو يجعلها تُنتج أكثر منفعة جامعة. وبالنسبة إلى هار، يخضع البند القاضي بتجريدي من مواردي لنفس المبدأ الذي

أباح للدولة منح تلك الموارد إيّاي في البدء، وهو مبدأ التقدير المتساوي لتطلّعات سائر الأفـراد. وإن كنّا نودّ معاملة كلّ فرد على قدم المسـاواة مع غيره، يكون من العدل عندهـا إعادة توزيع الموارد في كلّ مرّة نكون فيهـا قادرين على تلبية أكبر عدد من التطلّعات.

هل لنا مسوّغ معقول لاختيار أحد هذين التصوّرين لمعنى المساواة في المعاملة؟ يتعيّن علينـا أن نفحـص، على نحو أكثر تفصيلا، أنواع التفضيـلات التي يتعلّق بها الأمر في صيغـة إعادة التوزيع التـي يقترحها هار. لنفترض أنّي حصلـت كغيري على نصيبي العادل من الموارد، وأنّ جميعنا نعيش في مجتمع الوفرة، ممّا يعني أنّ ذلك النصيب العادل يتضمّـن منزلا ومعه حديقة. لنفـترض أيضا أن كلّ القاطنين بجواري يودّون أن تُزرع حدائقهم ورودا وأن تترك أرضي بورا، وأن تظلّ مفتوحة أمام الجميع لتصلح كميدان لعـب للأطفال أو لتجـوال الكلاب. أمّا أنا فأريد أن تكون لي حديقتي الخاصّة. ومن الأرجح أن تغلب، من جهة المنفعة الجامعة، رغبة جيراني في اسـتخدام أرضي كفضاء عموميّ على رغبتي في التمتّع بحديقة خاصّة بي. يعتقد هار أنّ الصواب هو في التضحية برغبتي من أجل رغبات جيراني التي هي أكبر حجما من رغبتي.

إن كان صحيحـا أني مُخطئ أخلاقيّا في التمسّـك بحقّي في حديقة خاصّة فيتعيّن عندهـا تحديد مَن المُتضرّر من تمسّـكي بهذا الحقّ. وإذا كانت المعاملة المتسـاوية بين الجميع تقتضي تضحية مني، فمن الذي سـيُظلم لو رفضـت تقديم مثل هذه التضحية؟ وفـق هار، سـيكون جيراني هم الضحايـا لتلك المعاملة الظالمة مـن قِبَلي، إذا مُنعت تفضيلاتهـم المجمّعة حسـابيّا من أن تتفـوّق على رغبتي الفرديـة. إلا أن أمرا كهذا لا يسـتقيم بالمرّة، ما دام هؤلاء يتمتعون بأراضٍ ملك لهم، وسبق لهـم أن نالوا النصيب العادل الذي يحقّ لهم من الموارد. يعتبر هار أن رغبة جيراني في تقرير ما هو الاسـتخدام الأصلـح لمواردي الخاصّة هي رغبة مشروعـة يترتّب عنها حقّ أخلاقيّ. ولكن، أليس من الأوْجه عدُّ هذا الضرب من التفضيل تفضيلا أنانيّا؟ ما الذي حدا بجيراني إلى الظنّ بأن مبدأ المساواة في المعاملة يمنحهم الحقّ في التصرّف في نصيبي من الموارد؟ لا يمكن أن يكـون في إصراري على إعطاء الاحتفاظ بحديقتي الخاصّة وزنا أكبر من رغباتهم معاملة ظالمة لهم، ما دامت لهم حدائقهم الخاصّة. وسأواصل التعامل معهم بنفس التقدير الـذي أكنّـه لهم جميعا ما دمـت لا أصرّح بأيّ مطامع في الموارد التـي بحوزتهم والتي يسـخّرونها لخدمة أغراضهم في الحياة. وفي المقابل، لا يبادلني جيراني نفس المعاملة التي يرضونها لأنفسهم، عندما يصرّحون لي برغبتهم في أن أتخلّى عن نصيبي من الموارد لكي تتحقق رغبتهم الأنانيّة تلك في الحصول على أكثر من نصيبهم العادل من الموارد.

يفصح هذا عن مكوّن أسـاسيّ من مكوّنات التصوّر الشـائع لمعنى المسـاواة في المعاملة، مفاده أنّه لا ينبغي علينا أن ننتظر من الآخرين مساعدة على تحقيق تطلّعاتنا على

حساب تطلّعاتهم. وقد يحدث أن تكون لي ولأصدقائي أذواق يكلّفنا تحقيقها ثمنا باهظا: أكل الكفيار، ولعب التنس، طوال اليوم. لكن، سيكون من الأنانيّة أن ننتظر من الآخرين التخلّي عن نصيبهم المستحقّ من الموارد للإسهام في تحقيق تفضيلاتنا الخاصة، حتى وإن كان في ذلك سعادة أكبر لنا. فإذا تمتّعت بنصيبي من الموارد، لا يمكن أن أدّعي أن لي حقّا مشروعا في التمتّع بما يمتلكه غيري (بدعوى أن ذلك يجعلني أكثر سعادة)، دون الإخلال بمقتضى معاملة الجميع على قدم المساواة. وإن كنّا نؤمن بواجب معاملة الآخرين، وفق قاعدة المساواة، فلا بدّ من إقصاء مثل تلك التفضيلات الأنانية من الحساب المنفعيّ.

لهذا يبرّر نفس المبدأ الذي أتاح منذ البداية توزيعا للموارد على قاعدة المساواة أيضا الحفاظ على هذا التوزيع. فالشرط الذي وضعه هار -القاضي بأن يكون التوزيع الأوّل للموارد خاضعا لمبدإ تأويج المنفعة الشاملة- يقوّض فكرة توزيع بدئي بدل أن يدعمها. وليست فكرة هار القاضية بضرورة النظر، في سياق قياس عقلاني، في مجال الأخلاق، إلى مصالح الآخرين، كما لو كانت مصالحي الخاصّة فكرة سيّئة بالضرورة، وإنّما هي طريقة في تجسيد فكرة المساواة الأخلاقية (وسنفحص معالجات أخرى من نفس القبيل في الفصل القادم). غير أن المساواة في المعاملة التي يسعى لتحقيقها الفيلسوف هار لا علاقة لها بالموقف الذي يسمح للآخرين بأن يزعموا أنّ لهم حقوقا مشروعة في ما نفعل وما نملك من موارد. يفيدنا مبدأ المساواة، على الخلاف من ذلك، في معرفة أيّ قسط من الموارد المتوفّرة يحقّ لنا تسخيره لخدمة أغراضنا وأيّ قسط هو حقّ مشروع لغيرنا، لا يجوز لنا المساس به. وتتجلّى المساواة في المعاملة عندما يستطيع الآخرون تثبيت حقّهم في نصيب عادل وليس عندما يمنحون لأنفسهم حقّ تقرير أيّ استخدام يرتضونه لموارد هي على ذمّتي. إن ضمان النصيب العادل لكلّ شخص بدل السماح بأن يتحوّل الناس إلى دمى تحرّكها أهواؤهم وتفضيلاتهم، ذلك هو أحسن تعبير عن المساواة في المعاملة الذي يبحث عنه هار.

هنا يكمن، في رأي رولز، الفارق الجوهريّ بين مفهومه هو للعدالة ومفهوم المنفعيّين لها، إذ يتمثّل، في نظره، الوجه الأساسيّ لحس العدالة لدينا في التأكيد «أن كلّ المصالح التي يقتضي تحقيقها انتهاك مقتضى العدالة تكون فاقدة لكلّ قيمة» وأنّ وجود التفضيلات غير المشروعة «لا يجب أن يؤثّر في ضرورة احترام كلّ واحد منا لحقوق غيره» [Rawls 1971 : 31, 450, 564]. فالعدالة «تقلّص عدد التصوّرات المقبولة للخير، وبالتالي، تُبعدُ تماما تلك التصوّرات التي يقتضي إنجازها انتهاك مبادئ العدالة. ولا قيمة لمطلب يتعلّق بتحقيق صورة غير مقبولة للخير». وما دامت التفضيلات غير المقبولة، من وجهة العدالة، لا يمكن بأيّة حال أن تُدرج في حساب المنفعة اجتماعيّا، «ستُصان عندها حقوق الأفراد من المطامع اللامعقولة للآخرين». أما

لـدى المنفعيين «فلا توجد قيود تسـتند إلى اعتبارات الحقّ والعدالـة على الغايات التي يتحقّق الرضا من خلال انجازها» [Rawls 1982b : 184, 171n, 170, 182].

يتضـح لنا الآن لماذا لا تنجح المنفعيّة، لا في الاعتراف بها للعلاقات المتميّزة من قيمة ولا في إقصـاء التفضيـلات غير المشروعة. ففي كلتا الحالتين تفهم المنفعية المسـاواة في المعاملة كتجميع حسـابيّ لتفضيلات سـابقة الوجود دون تمييز بينها حتىّ وإن كانت تلـك التفضيـلات تـدوس حقوق البعض مـن النـاس أو التزاماتهم. إلا أنّ حدسـنا الأخلاقي ينبّهنا إلى ضرورة أخذ المساواة في الحسبان، منذ بدء تكوّن التفضيلات لدينا، وعند صياغتها. فمن ضمن ما تعنيه فكرة إعطاء الآخرين حقّ قدرهم هو احترام حقّهم المـشروع في ما يمتلكونه، عندما نُصّمم مشـاريعنا في الحياة[1]. لهذا تُسـتبعدُ من البداية التفضيلات الأنانيّة، وتلك القائمة على تمييز عنصريّ لأنها تعكس عجزا واضحا على الالتزام بمقتضى المسـاواة. في المقابل، إن برهنت تطلعاتي على احترام المطالب المشروعة للآخريـن، يكون لي الحـقّ الكامل في إقامة علاقات مبجّلة مـع من أريد، حتى وإن كان ذلك على حسـاب تأويج المنفعة الشـاملة. فلا ضير في إعطـاء الأولويّة لعائلتي أو لتطلّعـاتي المهنيّة، إذا كانت رغباتي لا تتضارب مع مقتضى المسـاواة. ويعني هذا أنّ أنشطتي اليوميّة لا تخضع لمبدأ المساواة في المعاملة: سأفكّر أكثر في مساعدة أصدقائي أو مناصرة هذه القضية أو تلك التي تشـغل بالي، بدل أن أسـهم في تحقيق تطلّعات من لا يربطني بهم أيّ التزام شخصيّ. إن هذا جزءا مما تتضمّنه فكرة أن يكون لنا أصدقاء وأن ننـاصر قضايا مّا. وهو أمر مقبول تمامـا، طالما أننا نحترم الحقوق المشروعة لغيرنا في تحقيق تطلّعاتهم.

إذا نظرنا في القيم التي تحفّز النظرية المنفعيّة، أي تلك التي منحتها صلابتها الأوّلية، نتفطّـن إلى أنّ هـذه النظرية في حاجة إلى المراجعة. فما يجذبنـا، في البداية في المنفعيّة، هو أنهّـا تولي جميع البشر نفس الأهميّة. غير أنّ الطموح إلى ضمان المسـاواة في التقدير، وهو الطمـوح الذي يحرص المنفعيون على تحقيقه، يُلبّى، عـلى نحو أفضل، من خلال مقاربة تتضمن نظرية في القسمة العادلة. سيكون على نظرية مثل تلك أن تستبعد التفضيلات الأنانيّـة، أو تلك التي تنمّ عن عنصريّة، ولا تعترف بالحقوق المشروعة للغيـر، في حين تفتح هذه النظرية المجال لأشكال من الالتزام التفضيليّ، وفق ما له أهميّة حسب رؤيتنا للحياة. ولو أُدخلت تحويرات مثل هذه على النظرية المنفعيّة ستكون منسجمة مع المبدأ العـامّ للنزعة التنائجيّة، وقـد تبدو حتىّ صادرة عنها. فهي لا تقـوم إلا بتفصيل تلك الفكرة العامة التي تعتبر أن الغرض الرئيس للأخلاق هو رفاهية البشر. لكنّ المنفعيّة أفرطت في تبسـيط إدراكنا الحدسيّ لمعنى الواجب الـذي يُلزمنا بالاحترام الأخلاقيّ

1- ليس هذا إلا جزءا مما تقتضيه المسـاواة إذ لنا أيضا واجبات تجاه ذوي الحاجات الخاصة وواجبات من قبيل تلك التي يُلزم بها نفسـه تجاه المعوزين المُشـفق الرؤوف. في كلتا الحالتـين، لا تتأتى واجباتنا من ضرورة احـترام المطالب المشروعة للأفراد. ستكون لنا عودة لهذه المسائل في الفصل 9.

المتساوي لرفاهية كلّ شخص. وببساطة، لقد أفرطت المنفعية في تبسيط معنى اعتقادنا حدسيًا أن رفاه الآخرين يستحقّ الاهتمام الأخلاقيّ.

وفي دفاعهما عن أهمية الحقوق التي تحمي الأفراد من آثار التجميع الحسابي المنفعي لا يختلف **رولز** و**ماكي** حول النتائج الأخلاقيّة التي تترتب عن عمليّة التجميع تلك. فكما لاحظ رولز: «كلّ نظرية أخلاقيّة جديرة بالاحترام، لا بدّ أن تأخذ في الاعتبار النتائج عند تحديد ما يصحّ أخلاقا. والنظرية التي لا تقوم بذلك، تكون بكلّ بساطة عبثيّة ولامعقولة» [Rawls 1971 : 30]. وما يقوم به **رولز** و**ماكي**، وسائر أصحاب النظريات التي تقول بأولويّة الحقوق، هو فقط جعل الانشغال بالنتائج في مستوى أوّلي في نظرياتهم خلافا لما هو الأمر في المنفعيّة. وهما يؤكّدان على أن الأخلاق تقتضي منّا أن نأخذ في الاعتبار نتائج تفضيلاتنا على الآخرين عند المستوى الأوّلي من تشكّلها في ذواتنا، وليس فقط عند مرحلة التجميع الحسابي لها.

وكما سبق أن رأينا يشدّد مناصرو المنفعية غير المباشرة على أن ميلنا الحدسي لإجرائية قرار، تكون من طبيعة غير منفعيّة، لا يبطل صلاحيّة المنفعيّة كمقياس لتحديد ما هو المستقيم أخلاقا، إذ يظلّ من الممكن، من منظور منفعي، تسويغ اللجوء إلى إجرائية غير منفعيّة. غير أن حلاً كهذا لا يمكن أن يُعدّ مرضيًا في الحالة التي نحن بصددها، لأن الحجّة التي نفحصها هنا تتعلّق بصلاحية المنفعيّة كمقياس للمستقيم أخلاقا. وما أصرّ عليه هنا هو أن نفس السبب، الذي يدفع المنفعيّين إلى إقامة مقياس الصلاحية على قدرة القاعدة الأخلاقيّة على توفير أقصى إرضاء ممكن للتفضيلات الفردية، هو ذاته الذي يدفعهم، أيضا، إلى استبعاد تلك التفضيلات الأنانيّة والعنصريّة. وهنا نكون بصدد اعتراض على المبادئ التي تنهض عليها النظرية ذاتها، وليس مجرّد اعتراض تجاه الشكل التي تجد به تلك المبادئ طريقها إلى التطبيق من خلال إجرائيات اتّخاذ القرار.

ويقدّم غالبا الدارسون، اللذين يقبلون بمثل هذه التعديلات، النظرية المنفعيّة التي تُصاغ على ضوء هذه التعديلات كتسوية أو كضرب من الموازنة بين قيم المنفعة وقيم المساواة [Raphael 1981 : 47-56; Brandt 1959 : chap.16; Hospers 1961 : 426, Rescher 1966 : 59]. وليست وجهة نظري كذلك، إذ أعتقد أن إدخال مثل هذه التحويرات كان ضروريًا للحصول على تجسيد أفضل لمثال المساواة في الاعتبار الذي تدعو إليه المنفعيّة ذاتها.

من المفيد الوقوف عند نوع التدليل العقليّ الذي قدّمتُه، إذ أعتقد أنه يعبّر عن شكل أساسي من الحجاج في المجال السياسيّ. وكما أشرت إلى ذلك في المدخل، غالبا ما تعتبر فكرة المساواة أسّ الأخلاق السياسيّة. فكلّ من منفعيّة **هار** وكذلك نظرية **ماكي** حول حقّ كلّ شخص في ظروف حياتيّة عادلة تعتمدان على الفكرة القائلة إن لكلّ إنسان الحقّ في احترام مساوٍ للذي يحظى به غيره. إلا أنهما لا تقدّمان تفسيرا

مُرضيا لهذه الفكرة. ويخبرنا حدسنا أن المنفعيّة لا تنجح في توظيف مبدإ المساواة هذا لأنّها تفتقد إلى نظرية في الحصص العادلة.

قد يُولّد، ذلك، الانطباع بأن النظرية السياسيّة تتمثّل في استخلاص سليم للمبادئ الخصوصيّة، من خلال المقدمة الشائعة حول المساواة الأخلاقيّة. ويكون الحجاج السياسيّ عندها بالأساس مسألة تقصّ للقياسات الفاسدة واستبعاد لها. ولكن ليست الفلسفة السياسية كعلم المنطق، فالنتيجة ليست متضمنة تماما في المقدمات. وفكرة المساواة الأخلاقيّة مغرقة في التجريد، ولا تمكّننا من استنتاج أي موقف محدّد. فهناك طرق متعدّدة ومتضاربة لتكريس عمليّ لفكرة المساواة في المعاملة. وتكافؤ الحظوظ مثلا يمكن أن يؤدّي إلى تفاوت في الدخل (ما دام البعض من الأفراد يتمتعون بمؤهّلات أكبر من غيرهم) كما يمكن للمساواة في الدخل أن تفرز تفاوتا في مستوى الرفاهية (ما دام للبعض حاجات أكبر من غيرهم). كلّ هذه النماذج المخصوصة من المعاملة المتساوية منسجمة منطقيّا مع فكرة المساواة الأخلاقيّة. بقي أن نعرف أيّ نموذج منها يجسّد أفضل من غيره هذا المثال الذي هو بمثابة الخلفيّة لها. ولا يتعلّق الأمر هنا بإحراج منطقيّ وإنما بإحراج أخلاقيّ، تقتضي إزالته معالجة أسئلة معقّدة تتعلّق بطبيعة الكائنات البشريّة وبطبيعة مصالحهم. فللتعرّف على نموذج المساواة في المعاملة الذي يجسّد، على نحو أفضل، فكرة المساواة الأخلاقيّة، لا نكون في حاجة لمختصّ في المنطق، خبير بفنّ القياسات الصوريّة وإنّما لشخص يفهم لماذا تستحقّ الكائنات البشريّة الاحترام والتقدير، وأيّ الممارسات تعبّر أحسن من غيرها عن ذلك الاحترام والتقدير.

بالرغم من أنّ فكرة المساواة الأخلاقية فكرة جوهريّة إلا أنّها مغرقة في التجريد إلى حدّ لا يسمح لنا باستنتاج نظرية في العدالة منها. ولا يعتمد الحجاج السياسيّ على مقدّمة واحدة واستنتاجات متنافسة وإنّما على فكرة واحدة وتصوّرات وتأويلات لها تكون متباينة. فليست مختلف النظريات مستنتجة من مثال أعلى في المساواة وإنما هي تتطلّع إلى ذلك المثال، ولا بدّ أن يُنظر إلى كلّ واحدة منها حسب نجاحها في تحقيق هذا التطلّع. فعندما نطلب من موظفي الإدارة العموميّة التصرّف وفقا لفكرة المساواة، كما لاحظ دووركين، «فنحن نكلفهم بمسؤولية بلورة وتطبيق تصوّرهم الخاصّ لها [...] وبديهيّ أن ذلك لا يعني أن نترك لهم الحريّة الكاملة في التصرّف كما يطيب لهم، وإنما يعني ذلك أنّنا نضع قاعدة ينبغي عليهم العمل على احترامها ـ وقد لا يفلحون في ذلك - اعتمادا على فرضيّة وجود تصوّر لها، يكون أرقى من غيره» [Dworkin 1977: 135][1].

1- يثبت هذا خطأ الرأي الذي يزعم أن الأرضية المساواتية لدووركين تظلّ «فارغة» ما دامت تنسجم مع أشكال متعدّدة من التوزيع أو أنها لهذا السبب تكون «فاقدة للمعنى» [Hart 1979 : 95-96; Goodin, 1982 : 89-90; Mapel : 1989 : 54; Larmore 1987 : 62; Raz 1986 : ch. 9]. صحيح أن فكرة معاملة الناس بما هم سواسية فكرة مجرّدة لكنها ليست صورية، إذ يتعلّق الأمر هنا بمثال أعلى جوهريّ يقصي صنفا من النظريات (العنصريّة مثلا)، ويقيم معيارا يفرض على النظريات الأخرى الانسجام مع ما يقتضيه. فأن يكون مفهوم ما مجرّدا وموضوع تأويل من نظريات مختلفة لا يعني أنه خالٍ من كلّ معنى كما لا يعني أيضا أن كلّ التأويلات له متساوية من حيث القيمة.

ومهما كانت الثقة التي نضعها في تصوّر ما للمساواة لا مفرّ من مقارنته بتصوّرات مضارعة له لنقف على التصوّر الذي يجسّد أفضل تجسيد فكرة المساواة.

ذلك هو إذن نوع الحجج الذي حاولت أن أردّ به على المنفعيّة. ونستطيع تبيّن أسباب تهافت المنفعيّة، كنظرية في المساواة بمقارنتها بنظرية تكفل للأشخاص بعض الحقوق ونصيبا منصفا من الموارد. نكتشف، عند مقارنة النظريتين، مناقضة المنفعيّة لإدراكنا الحدسيّ لفكرة جوهريّة مثل فكرة المساواة الأخلاقيّة. غير أنّ تهافت المنفعيّة لا يتأتّى من مجرّد خطأ في القياس المنطقيّ، كما أن صلابة نظرية في الحصص العادلة لا تتأتى من متانة حجّة منطقيّة. قد لا يبدو ذلك مَرضيا للذين اختبروا أشكالا من البرهان أكثر صرامة. غير أن الفرضيّة المساواتيّة تظلّ صحيحة -إن تطلّعت كلّ من هذه النظريات إلى أن تجسّد عن جدارة المثال الأعلى للمساواة في الاعتبار- وهي القاعدة التي لا بدّ وأن يرتكز عليها الحجاج المفيد في الفلسفة السياسيّة. فأن نطلب من هذه الفرضيّة أن تأتي بالدليل المنطقيّ، هو بكلّ بساطة، أن نسيء فهم نمط اشتغالها. وكلّ محاولة صياغة ودفاع عن قناعات حول المبادئ التي يتعيّن أن تُدار، وفقها، شؤون الجماعة السياسيّة ستعتمد هذا التمشّي المُتمثّل في المقارنة بين مختلف التصوّرات لفكرة المساواة.

6. سياسة المنفعية

ما هي النتائج العملية المترتّبة عن المنفعية كأخلاق سياسية؟ لقد دافعت، فيما تقدّم على الرأي الذي يقول إن المنفعيّة يمكن أن تقبل فكرة التضحية بالعناصر الأضعف أو الأقلّ شعبيّة من أفراد المجموعة لصالح الأغلبيّة. غير أن المنفعيّة سبق وأن وُظّفت أيضا لانتقاد أولئك الذين يتمتّعون بامتيازات غير مُستحقّة وعلى حساب الأغلبيّة الساحقة من الناس. تميّزت المنفعية، في واقع الأمر، في صيغتها الأصليّة كحركة سياسية وفلسفية ذات وعي متقدّم بنقدها الجذريّ للمجتمع الإنغليزيّ. فقد كان المنفعيّون الأوائل «فلاسفة راديكاليين»، عزموا على إعادة النظر من الأساس في تركيبة المجتمع الإنغليزيّ الذي كان، في نظرهم، مجتمعا تطغى فيه على ممارسات البشر الخرافات الإقطاعيّة، ويغيب فيه استخدام العقل. ففي تلك الحقبة، اقترن اسم المنفعيّة ببرنامج سياسي تقدميّ وإصلاحيّ يروم تعميم مبدأ الاقتراع وإصلاح النظام الجنائيّ واتّخاذ تدابير اجتماعية...الخ.

يبدو منفعيو اليوم، على خلاف ذلك، «على حدّ غريب من المحافظة» ؛ حتى أنهم يبدون على استعداد للتدليل على أنّ نظريتهم تترك الأشياء على الحال التي هي عليه [Williams 1972 : 102].

وكما لاحظ **ستوارت هامشير**، نذرت المنفعيّة البريطانية «نفسها لخدمة الخير في العالم»

وقد نجحت إلى حدّ كبير مـدّة طويلة في تحقيق هذا المبتغى... وقد كانت الفلسفة المنفعيّة قبيـل الحرب العالمية الثانية وظلّت بعدها بمدّة طويلة... مذهبا جريئا ومجدّدا وحتى متمرّدا على النظام الاجتماعي له في رصيده نجاحات في ممارسة النقد الاجتماعي. ولكني أعتقد أن المنفعيّة بصدد فقدان هذا الدور وأنّها أصبحت اليوم عقبة أمام ممارسـة مثل ذلك النقـد [ذُكر لدى Goodin 1995:3].

صحيـح أن بعض المنفعيّـين ما زالوا يصرّون على أن المنفعيّة تطالب بممارسـة النقد الجـذريّ لكلّ ما هو اعتباطـيّ ولامعقول في الأخلاق اليوميّـة (انظر Singer 1979). ولكنّ المنفعيّة لم تعد تشـكل حركة سياسيّة متّسقة من أجل التغيير، هذا إن لم تنزع للحفاظ على استقرار الأوضاع القائمة.

ما الذي يفسّر هذا الاتجاه المتزايد نحو المحافظة؟ أعتقد أن لذلك سـببين رئيسيين. يتمثّل الأوّل في الإدراك المتزايد لصعوبة التطبيق الفعليّ للمبادئ المنفعيّة. ففي حين أن المنفعيّـة، في صورتها الأولى والأصليّة كانـت تختبر صلاحية القوانين والعادات الخلقية على قاعدة الرخاء الإنسـانيّ، يزعـم العديد من المنفعيّين المعاصريـن أنّ هناك دوافع معقولة تجعلنا نتـبع الأخلاق الشائعة، دون تحفّظ. وحتىّ إن اقتضى أحيانا تأويج المنفعة خـرق إحدى قواعد الأخـلاق القائمة، يظلّ من الأفضـل في رأي المنفعيّة المعاصرة أن نتّبـع في كلّ الأحوال القواعد الأخلاقيّة الراسخة اجتماعيًا. فضلا عن هذا، فإنّ فوائد القواعـد الجديدة غير متأكّدة، في حين أن المواضعات القائمة قد أثبتت صلاحيتها (إذ اجتازت بنجاح اختبار التطوّر الثقافيّ) وأنّ البشر قد بنوا آمالهم على أساسـها. وحتّى إن كانت القاعدة الشـائعة غير مرضيّة من الوجهة المنفعيّة، توجد لدينا مسوّغات منفعيّة في عدم تقييم القواعد من خلال اعتبارات المنفعة. فالسـلوك المتأتّي مباشرة من مبادئ منفعيّة ذو مفعول عكسيّ على الصعيد السياسيّ، إذ يشجّع مواقف التجرّد والترفّع على الحالات الطارئة، بدل الانخراط الصريح والتلقائيّ في الفعل السـياسيّ. كما أنّه يصعب التنبّـؤ بنتائج أفعالنا أو تقديـر مداها حتىّ وإن كنّا عارفين بها. لذلك تظلّ أحكامنا حـول ما يُـأوّج المنفعة ناقصة وكلّ محاولات عَقْلَنَة المؤسسـات الاجتماعية يمكن أن تسبّب ضررا أكثر مما تجلب خيرا.

بـات بارزا لنـا الآن، كنتيجة لـكلّ ذلك، كـم يقلّص المنفعيّـون المحدثون صلاحيّـة المنفعيّة كمبدإ نقـديّ، أو حتّى كمبدإ للتقييم السـياسيّ عموما[1]. فالبعض منهم يذهب إلى حصر اسـتخدام الاسـتدلال الأخلاقيّ المنفعيّ في تلك الحالات التي تُصـدر فيهـا أخلاقنا اليومية توجيهـات متضاربة لأفعالنا، فيما يـرى آخرون أن أفضل

1- يدافع مثلا بايلي عن شـكل من المنفعية إلا أنه يرى أنه شـكل يصلح فقط للتحليل «الحديّ» لا للتحليل «الشامل» فلا ينبغي علينا إعادة تصميم المؤسسـات من جديد على قاعدة المبادئ المنفعية وإنما علينا فقط التحجّج بالمنفعية لإدخال تغيرات طفيفة على المؤسسات القائمة إذا بدت عليها علامات الترهّل نتيجة تبدّل الظروف [Bailley 1997 : 15].

العـوالم من الوجهة المنفعيّة هو ذلك الذي لا يفكّر فيه أحد علنا على نحو منفعيّ. إنّ منفعيّة كهذه تحمل بين طيّاتها، في رأي ويليامز، أسباب تهافتها واندثارها. وإن لم تكن المنفعية متهافتة بالمعنى التقني للعبارة، ما دمنا لا نملك ما يدلّ على أن الفعل الأخلاقيّ الصالـح ليـس ذاك الذي يأوّج المنفعة، إلا أنّه بات جليّا اليوم أنّها لم تعد تستطيع أن تقدّم للجدل السياسي اللّغة والمصطلحات الصالحة بـه. فالأسئلة السياسيّة تناقش اليوم من خلال لغة الأخلاق القائمة - لغة الحقوق والمسـؤوليات الشخصيّة والمصلحة العامّة والعدالـة التوزيعيّـة... الخ.، لا من خلال لغـة منفعيّة. وتـترك المنفعيّة، كما يفهمها بعض المؤلفين المحدثين، الأشـياء على الحال التي هي عليه وتتخذ لنفسـها مكانا عليّا، بدل ولوج معترك السجال السياسيّ ومساءلة الأساليب المتّبعة في صنع القرار عن مدى صلاحيّتها.

هناك سـبب آخر يفسّر لنـا لماذا أصبحـت المنفعيّة أكثر نزوعـا للمحافظة. لقد ازدهرت المنفعيّة، في إنغلترا، في فترة، كان المجتمع منظّما برمّته على نحو تستفيد منه فقط نخبـة صغيرة تحظى بامتيازات شـتى على حساب أغلبيـة أفراد المجتمع (من الفلاحين والعمال). وقد كانت هذه البنية الاجتماعيّة النخبويّة تستمدّ تسويغها الأيديولوجي من التقاليد ومن الطبيعة والدين. وكان الجدل السياسيّ يدور أساسا حول مسألة إذا كان من الضروريّ أم لا إصلاح نمط تنظيم المجتمع لحماية وتأمين حقوق الأغلبيّة. وفي هذه الظـروف، كان إيـمان المنفعيّة بالعَلْمانية وبمقتضى تأويج الخـير يعني وقوفها إلى جانب الأغلبية المضطهدة تاريخيا ضدّ الأقليّة صاحبة الامتيازات.

لكن الأسئلـة السياسيّة الأساسـيّة في الديمقراطيّات الليبراليّة المعاصرة أصبحت ذات طابـع مختلـف. فالأغلبيّة (أو على الأقلّ الأفراد الذكـور منها) قد حصلت، منذ أمـد طويل على حقوقهـا المـدنيّة والسياسـيّة. ومع بداية ظهور حـركات الدفاع عن الحقوق المدنيّة التي عرفت انطلاقتها ما بين 1950 و1960، تركّزت الأسـئلة السياسيّة الملحّة على حقوق الأقليّات المضطهدة تاريخيًا - كالأمريكيين ذوي الأصول الإفريقيّة والمثليّين والسّـكان الأصليّن من الهنود في أمريكا وذوي الاحتياجات الخاصّة. فضلا عـن هذا، فالمطالبة بهذه الحقوق تكون ضدّ الأغلبيّة، إذ تريد الحركات المدافعة عنها أن تجبـر الأغلبية على تبنّي سياسات لا تريدها ولا تخدم مصالحها. لا تقدّم لنا المنفعيّة، في حالات كهذه وجهـة واضحة، وآمنة نسير فيها لمعالجة هذه المسائل. كما أنّ الأقليّة التي يتعلّق الأمر بها هنا يمكن أن تكون في نفس الوقت صغيرة –قد تشـكل تقريبا من 2 إلى 5 في المائة من عموم السـكان– ولا شـعبيّة. ويغتاظ العديد من أفراد الأغلبية من وجود هذه الأقلّيات وحتّى إن لم يكن الأمر كذلك تاريخيًا، اسـتفادت الأغلبية من اضطهاد العديد من الأقليّات وهي تساند ذلك وتشجّعه. فالأغلبية قـد أثْرَتْ مثلا بتجريد السـكّان الأصليين من ممتلكاتهم. وقد يقتضي الاعتراف للسكّان الأصليّين بحق ملكيّـة الأرض ولذوي الاحتياجات الخاصّة بالحقّ في التمكين من موارد العيش

مبالغ مالية هامّة يتعيّن على كامل أفراد الأغلبية تحمّلها، وقد يرغمهم ذلك أيضا على التخلّي عن عادات وتقاليد مأثورة لديهم أفادت في إقصاء الأقليّة.

لا يبدو، في حالات وظروف كهذه، واضحا ما توصي المنفعيّة بفعله. فإن اعتبرنا فقط نسبة الأصوات في الانتخابات واستطلاعات الرأي العامّ، قد نجد أنّ المعادين لحقوق المثليّين يفوقون عددا المدافعين عنهم. وإن حسبنا عدد من يربح ومن يخسر من إقرار حقوق ملكية الأرض للسكّان الأصليّين، قد نكتشف أن عديدا من الناس يخسرون من ذلك أكثر مما يربحون. فتطبيق المبدأ المنفعيّ يجعلنا فيما يبدو نقف إلى جانب الأغلبية ضدّ الأقليّة التي تبحث عن تثبيت حقوقها. وفعلا، وكما سبق وأن رأينا، هناك حجج عديدة تمتلكها المنفعيّة لتقول أنّ على المدى البعيد سيستفيد الجميع من تأمين حقوق أقليّة، مهما كانت صغيرة، ضدّ جور الأغلبية وغلبة مصالحها الاقتصاديّة. ونكون في حاجة إلى الموازنة بين الرغبة والمصلحة الآنيّة للأغلبية في اضطهاد وتجاهل حقوق الأقلية من جهة، والمصلحة على المدى البعيد في أن تكون لنا مؤسّسات مستقرّة تشتغل على نحو سليم. لكن يظلّ ذلك أمرا معقّدا ونظريّا جدّا لا يتفق المنفعيّون حوله.

وباختصار، عندما يتعلّق الأمر بالدفاع عن أغلبيّة مُضْطَهَدَة ضدّ نخبة قليلة العدد تحظى بامتيازات، تقدّم لنا المنفعية جوابا صريحا وتقدميّا. ولكن عندما يتعلّق الأمر بالدفاع عن أقليّة مضطهَدة، ضدّ أغلبية متنفّذة تحظى بامتيازات، تقدّم لنا المنفعيّة أجوبة غامضة ومتضاربة، يظلّ معناها رهين كيفية تشخيص آثار قراراتنا على المدى البعيد والقريب، وكيفيّة الموازنة بينها. والمشكل هو أن «رياح الحجاج المنفعيّ تنفخ في اتجاهات متعدّدة جدّا» [Sher 1975 : 159]. ويظل هذا المشكل قائما عموما في جميع مجالات السياسة العامّة. ففي حين يؤكد، مثلا، بعض المنفعيّين أن إعادة توزيع مكثّف للثروات يعوّض عما نخسره من نسبة المنفعة بسبب اتجاه المنفعة الحديّة للمال إلى الانخفاض، يدعو غيرهم إلى رأسمالية تقوم على مبدإ دعه يعمل دون قيود لأنها وحدها الكفيلة بخلق ثروات أكبر. لا يكمن الإشكال فقط في تحديد المعنى الذي نعطيه لنجاح سياسة اقتصاديّة ما وفق قاعدة لتقدير حجم المنفعة يكون نُجمع حولها لأن السُلّم الذي نقدّر وفق درجاته أحجام المنفعة هو نفسه موضع الإشكال. فكيف نرتّب وفق هذا السلّم ونصوغ العلاقة بين الخيرات الاقتصاديّة والخيرات الأخرى التي تتشكّل منها سعادة البشر (أوقات الفراغ، العلاقات الاجتماعية...الخ.)؟ وكيف يمكن، ودون الخوض في مدى وجاهة حساب المنافع، تقدير المنفعة الشاملة على نحو موثوق به؟ وما قيمة المواضعات والترتيبات الاجتماعية القائمة؟ وإذا أخذنا في الاعتبار كلّ هذه الخلافات حول الجدوى وحول طريقة احتساب المنفعة ستفضي المنفعيّة عندها حتما إلى أحكام وقرارات متضاربة في جوهرها.

لا أزعم أنّ هذه التحفّظات ضدّ المنفعية تخلو من مواطن الإشكال (أو أن كلّ النظريات غير المنفعيّة لا تواجه هي الأخرى نفس المشاكل). والإجماع والثقة اللذان حظيت بهما الأحكام السياسيّة للمنفعيّين الأوائل كانت أحيانا نتيجة لرؤية بالغة التبسيط للمشاكل. فلا بدّ لكلّ نظرية أن تتضمّن نسبة من اللاتعيّن، لا تستطيع تجنّبها في حال أقرّت بما في القضايا الأخلاقيّة والواقعيّة المطروحة من تعقيد. والمنفعيون المحدثون على صواب، عندما يقرّون بأن المنفعة لا تُختزل في المتعة وأنّ أشكال المنفعة ليست متجانسة وتقبل التقدير الكمي، وهم على صواب أيضا حينما يعترفون أنّه من المستحسن أحيانا عدم تقدير كمّها. غير أنّ ثمن هذا التعقيد الذي يدخلونه على مذهبهم هو القصور في معرفة إذا كانت هذه السياسة أو تلك أفضل من غيرها. فالمنفعيّة الحديثة لا تقدّم لنا، رغم أصولها الراديكاليّة موقفا سياسيّا متميّزا.

دليل لمزيد الإطلاع

تظلّ أكثر صيغ المنفعية شهرة هي تلك التي نجدها لدى مؤسسي هذا المذهب، في القرن التاسع عشر، وخاصّة **جيريمي بنتام وجون ستوارت مل وهنري سيدويك**. وبالفعل فالقسط الكبير من الكتابات حول المنفعيّة، حتى تلك الصادرة هذه الأيام، يتمثّل في تعاليق على هؤلاء المؤلّفين. حول هذه الصيغ الكلاسيكيّة أنظر:

Jeremy Bentham, *A Introduction to the principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns & H. L. A. Hart (Athlone Press, 1970); J. S. Mill, *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, ed. A. D.Lindsay (J. M. Dent & Sons, 1968); Henry Sidwigck, The *Methods of Ethics* (Hackett, 1981).

بالنسبة إلى التعاليق المعاصرة انظر:

David Lyons (ed.) *Mill's Utilitarianism:Critical Essays* (Rowman & Littlefield 1997), Roger Crisp (ed.), *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism* (Routledge, 1997); Ross Harisson (ed.), *Bentham* (Routlege, 1999); Bart Schultz (ed.) *Essays on Sidgwick* (Cambridge University Press, 1992).

معظم الكتابات حول المنفعيّة سواء كانت مناصرة لها أو معارضة لها تتطرق لها كنظرية عامة في الأخلاق الفردية تسعى إلى تقييم سلوكنا الفردي واختياراتنا الشخصيّة. للاطلاع على دفاع معاصر ومؤثّر عن المنفعية انظر:

James Griffin, *Well-Being:its Meaning, Measurement, and Moral Importance* (Oxford University Press, 1986); David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford University Press, 1965); Richard Brant, *A Theory of The Right and the Good* (Owford University Press 1979), and *Morality, Utilitarianism and Rights* (Cambridge University Press, 1992); R. M. Hare, *Moral Thinking* (Oxford University Press, 1981).

للاطّلاع على محاولة لتطبيق المنفعيّة على قسم كبير من المشاكل العمليّة المختلفة، من الموت الرحيم إلى الفقر في العالم الثالث وإلى حقوق الحيوانات. انظر، Peter Singer *Pratical Ethics* (Cambridge University Press, 1993).

كُتب القليل نسبيًا للدفاع عن المنفعيّة كأخلاق سياسيّة لتقييم المؤسّسات السياسيّة والسياسات العامة على وجه التحديد. للاطّلاع على استثنائين كبيرين في هذا المجال انظر:

Robert Goodin, *Utilitarianism as Public Philosophy* (Cambridge University Press, 1995); James Bailey, *Utilitarianism, Institutions and Justice* (Oxford University Press, 1997).

عندما جرى تقديمها كنظرية في الأخلاق الفرديّة أو في المؤسّسات السياسيّة تعرّضت المنفعيّة إلى انتقادات حادّة. إحدى تلك المقاربات النقديّة الأولى والقويّة هي لـبنارد ويليامز في:

J. J.Smart & B.Williams (eds.), *Utilitarianism for and Against* (Cambridge University Press, 1973).

توجد مقاربات نقدية أخرى (وردود) في:

Amartya Sen & Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge University Press, 1982); Raymond Frey (ed.), *Utility and Rights* (University of Minnesota Press, 1984); Lincoln Alison (ed.), *The Utilitarian Reponse: The Contemporary Viability of Utilitarian Political Philosophy* (Sage, 1990).

هناك مدخلان لتقديم هذه الجدالات هما: Joffrey Scarre, *Utilitarianism* (Routlege, 1996) وقد صدر هذا الكتاب في سلسلة «مسائل فلسفية» عن روتلاج للنشر وكذلك Williams Shaw, *Contemporary Ethics: Taking account of Utilitarianism* (Blackwell, 1998). وقد نشرت العديد من المقاطع من هذه القراءات في كتاب Jonathan Glover (ed.), *Utilitarianism and its Critics* (MacMillan, 1990).

لمن يرغب في مواكبة التطوّرات الجديدة في هذا الحقل نجد مجلّة *Utilitas*، المتخصّصة في دراسة المنفعيّة كما تتضمن مجلّتا *Economics* و*Philosophy*، أحيانا جدالات بين المنفعيين ونقادهم. وهناك أيضا موقعان مفيدان على الإنترنت مخصّصان للمنفعيّة. الأوّل هو موقع «مشروع بنتام» في جامعة معهد لندن يتضمن موقع مجلة *Utilitas*، كذلك الجمعيّة الدوليّة للدراسات المنفعيّة [www. ucl.ac.uk/Bentham-Project/]. أمّا الثاني فهو «موارد منفعيّة» [www. Utilitarianism.com]. ويتضمّن كلاهما بيبليوغرافيات ضافية ونصوصا قابلة للتحميل.

3
المساواة الليبرالية

1. مشروع رولز

أ - الحدسيّة والمنفعيّة

لقد بيّنت في الفصل السابق، أننا بحاجة إلى نظرية في القسمة العادلة، قبل حساب المنافع ،إذ هناك دوما حدود للتضحيات التي يجوز مطالبة الفرد بتحمّلها من أجل غيره. فإن كنّا ننوي معاملة البشر كسواسيّة، علينا حمايتهم وصوْن ممتلكاتهم وحقوقهم وحريّاتهم. لكن أيّة حقوق وأيّة حريّات يتعيّن أن تُصان؟

لقد كرّست مُجمل البحوث في الفلسفة السياسية التي نُشرت في العشرين سنة الأخيرة اهتمامها لهذا المشكل. ولا يزال البعض، كما رأينا، يواصل الدّفاع عن المنفعيّة. لكن لا يجب أن يحجب عنا ذلك اتّجاها ملحوظا للعزوف عن «اعتقاد كان يحظى بقبول واسع، فيما مضى، يؤكّد وجود ضرب من المنفعيّة -يتمثّل المشكل برمّته في معرفة ما هو- يعبّر عن حقيقة كلّ أخلاق سياسيّة» [Hart 1979 : 77]. فجلّ الفلاسفة السياسيّين المعاصرين يأملون، في الظفر، ببديل متناسق للنزعة المنفعيّة. لقد كان جون رولز أوّل من قدّم ذلك البديل في كتابه الصادر سنة 1971، الذي يحمل عنوان نظرية في العدالة. ومع أنّ الكثيرين قد كتبوا حول التعارض الصارخ بين المنفعيّة والحدس، يبدأ رولز كتابه بالتنبيه إلى أن الفلسفة السياسيّة واقعة تحت نير نزعتين متطرّفتين : نزعة منفعيّة وأخرى تتكوّن من خليط مُشوّش من الأفكار الحدسيّة. يسمي رولز هذا الاتجاه الثاني «الحدسيّة»، ويقدّمه كمقاربة تقوم على سلسة من الإنشاءات الذهنيّة الغريبة، تعتمد حدوسا تتعلّق بقضايا تخصّ حالات محدّدة للفعل.

لا تقدّم الحدسيّة بديلا مَرضيّا للمنفعيّة، إذ وإن صحّ أنّ لدينا حدوسا تدفعنا في اتّجاه مضاد للمنفعيّة، حول هذا المشكل أو ذاك، فإنّنا نأمل أيضا في أن تكون في حوزتنا نظرية متكاملة تعطي لهذه الحدوس معنى، وتفسّر لنا لماذا تثير فينا أفعال وممارسات مّا مشاعر السخط والاستهجان. غير أن «الحدسية» لا تذهب البتّة أبعد من تلك

الحدود الأوّلية لبيان الصلة التي تربطها ببعضها البعض أو للكشف عن المبادئ الخلفيّة التي تحكمها وتمنحها بِنْية مّا.

ويقدّم رولز النظريات الحدسيّة كنظريات تتميّز بخاصتين:

«أوّلا، نظريات تقوم على تعدّد في المبادئ يفضي أحيانا إلى خلافات وإلى وجهات متضاربة حين يتعلّق الأمر بالتعامل مع حالات مخصوصة، وهي وثانيا، لا تتضمّن طريقة صريحة ولا قواعد بيّنة تُرتّب وفقها هذه المبادئ، فعلينا أن نسعى فقط إلى الحصول من خلال الإدراك الحدسيّ على توازن بينها يكون الأقرب إلى الصحّة. وحين تقدّم لنا هذه النظريات قواعد لترتيب الأولويّة تكون صياغتها فجّة ولا تساعدنا على بلوغ أحكام قطعية» [34 : 1971].

هناك أشكال عديدة من الحدسيّة، يمكن التمييز بينها وفق مستوى عموميّة المبادئ التي يعتمدها كلّ واحد منها.

تأخذ حدسية الحسّ المشترك صورة مجموعات من القواعد تنطبق كلّ واحدة منها على نوع مخصوص من قضايا العدالة. فهناك مجموعة من القواعد تعالج مسألة الأجر العادل وأخرى الجباية ومجموعة أخرى تتعلق بالعقوبات الجنائية وهكذا دواليك. فلتحديد معنى الأجر العادل مثلا، علينا أن نوازن بين عدد من المقاييس المتنافسة، كالكفاءة ومستوى التكوين والجهد المبذول والمسؤولية والأخطار المهنية وأن نضع كذلك في الميزان، أحيانا، وضمن حدود ما، حاجات الشخص الذي يتعلّق الأمر بتحديد أجره. وبما أن لا أحد يستطيع أن يبني قراره على مقياس واحد من هذه المقاييس، يتعيّن علينا أن نجد بينها تسوية مقبولة. [35 :1971].

لكنّ مبادئ متعدّدة يمكن أن تكون أيضا ذات طبيعة عامّة جدّا. فكثيرا ما نرى الناس يتحدّثون عن ضرب من الموازنة ندركها حدسيّا بين المساواة والحريّة، أو بين الحريّة والفاعليّة الاقتصاديّة، وهي مبادئ تنطبق على كامل حقل نظرية العدالة [37-36 :1971]. هذه المقاربات الحدسيّة سواء على صعيد القواعد أو المبادئ العامّة ليست فقط غير مرضيّة على الصعيد النظريّ بل هي عديمة الجدوى كذلك على الصعيد العمليّ. فهي لا تقدّم لنا خيطا نهتدي به، عندما تختلط علينا السبل وتتنازع القواعد الصلاحيّة. وتحديدا عندما تتنازع هذه المبادئ، نصبح في حاجة عندها إلى نظرية سياسيّة نهتدي بها.

وعليه، يكون من الضروريّ العمل على ضبط المقياس الذي يمكّن من إسناد الأولويّة إلى واحدة من تلك القواعد. وهذه هي المهمّة التي حدّدها رولز لنفسه، أي

بلورة نظرية سياسـيّة شاملة، تُضفي على مختلف حدوسنا بنيـة معقولة. لا يقول رولز إنّ نظرية كتلك ممكنة الوجود وإنّما يقول فقط إنّه من الأحسن العمل على إيجادها:

ليس هناك ما يُعدّ غير معقول في صميم النظرية الحدسـيّة. بل يجـوز أن تكون صائبة. فلا شيء يضمن قبليّا أن تكون أحكامنا في العدالة الاجتماعيّة مسـتخلصة كليّا من مبادئ أخلاقيّة يسهل التعرّف عليها. فعلى العكس تماما، يذهب مناصر المذهب الحدسي إلى أن تعقّد الظواهر الأخلاقيّة يحول دون الظفر بتسـويغ تام لكلّ أحكامنا من خلال مبدإ واحد ويجعلنا نستنجد بمبادئ متعدّدة ومتنافسة. وهو يؤكد كذلك أنّ كلّ محاولة للذهاب إلى أبعد من تلـك المبادئ توقعنا إمّا في الابتذال، مثـل ذلك التي نقع فيها عندما نقول أنّ العدالة هي أن يُعطـى كُلّ امـرئ ما يحقّ له أن يأخذه، أو في الخطأ والاختـزال المفرط، كأن نعمل على حلّ كلّ القضايا من خلال مبدأ المنفعة. وعليه تكون الوسـيلة الوحيدة لمواجهة الحدسـيّة وضع مقاييـس أخلاقية بيّنة يتيسّر من خلالها تقدير الوزن المناسـب الـذي علينا منحه في أحكامنا المترويّة لكلّ واحدة من تلك المبادئ المتعدّدة. فدحض الحدسيّة يقتضي إذن بلورة مثل ذلك المقياس الإنشائي للفصل بين المبادئ الذي تنفي هذه النزعة وجوده [Rawls 1971: 39].

تكتسـي نظرية رولز، في العدالة، أهميّة تاريخيّـة لأنّها مكّنتنا من الخروج من مأزق التخبّـط بين المنفعيّة والحدسـيّة. وإن طغت هذه النظرية على حقل الفلسـفة السياسـيّة فليس لأنها تحظى بقبول الجميع، إذ قلّة من المؤلّفين يقبلون بها بكاملها وإنّما لأنّ كلّ منظّـري العدالة الذين أتوا بعد رولز يقدّمون أنفسـهم وفق الموقف الذي يتّخذونـه من نظريتـه وينبغي عليهم، لعرض نظرياتهم، شرح أسـباب الاختـلاف والتمايز عن نظرية رولز. لن يتسـنىّ لنا بالتالي فهم كلّ هذه المؤلّفـات حول العدالة الصادرة مؤخّرا إن لم نفهم مؤلَّفَ رولز.

ب - مبادئ العدالة

لتقديم أفكار رولز سـأعرض أوّلا إجابته عن السـؤال المتعلق بالعدالة، وسأناقش بعد ذلك، الحجّتين اللّتين يقدّمهما لتعليل جوابه ذاك. يتمثل الـ«تصوّر العام للعدالة» الذي يصوغه رولز في فكرة محوريّة: لا بدّ أن تُوزّع «كلّ الخيرات الاجتماعية الأوّلية -الحريّة والحظوظ، الدخل والثروة، وأسـس تقدير الإنسـان لذاته- بالتسـاوي، إلا إذا كان توزيع غير متسـاوٍ لأحد هذه الخيرات، يخدم صالح الشـخص الأقلّ امتيازا من غـيره» [1971: 303]. يربط رولز، في إطار هذا التصوّر العام، فكرة العدالة بالقسـمة المتسـاوية للخيرات الاجتماعية، ولكن مع إدخال تحوير هامّ. نعامل البشر كسواسـيّة ولكن ليس بإزالة كلّ أشكال اللامساواة وإنما فقط تلك التي تسيء إلى وضع أفراد مّا. فإن كانت بعض الأشـكال من اللامساواة تخدم صالح الجميع بتطويرها المواهب والطاقات الاجتماعية النافعة، فسـتكون مقبولة من الجميع. فإن كان حصول شخص مّا على دخل يفوق ما أحصل عليه يسـاعد على تحسين شروط تحقيقي لمصالحي الخاصّة، سيقتضي عندها الاحترام المتساوي لمصالحي السماح بتلك اللامساواة بدل التصدّي لها.

فالفوارق الاجتماعيّة مقبولة إذا كانت ترفّع من الحصّة العادلة مما أحصل عليه في البدء، ولا تكون مقبولة إذا كانت تضرّ بتلك الحصّة العادلة، مثلما يمكن أن يحدث في إطار التصوّر المنفعيّ. يمكن أن نتصوّر ذلك، يقول لنا رولز، لو منحنا الشخص الأقلّ امتيازا صيغة من حقّ النقض يعترض بها على كلّ شكل من اللامساواة يهدّد مصالحه بدل أن يحميها [Rawls 1978 : 64]. تلك هي إذن الفكرة الوحيدة والبسيطة التيّ هي في صميم نظرية رولز.

غير أنّ فكرة عامّة كهذه ليست بعدُ نظرية متكاملة في العدالة لأنه يمكن أن يجدّ نزاع بين خيرات متنوّعة، تُوزّع على أساس هذا المبدأ. فلا يمكن لنا، مثلا، أن نرفّع نسبة دخل بعض الناس ونحرمهم في نفس الوقت من إحدى حريّاتهم الأساسيّة، إذ سيكون، عندها، هذا التوزيع اللامتساوي للحرية يخدم صالح الأقلّ امتيازا فيما يخصّ أحد الوجوه (الدخل) وليس الآخر (الحرية). وهناك مثال آخر يمكن أن نسوقه في هذا المضمار: يمكن لتوزيع غير متساوٍ للدخل أن يفيد الجميع فيما يخصّ المستوى المطلق للدخل العامّ ولكنّه يخلق لا تكافؤا في الحظوظ يسيء إلى أصحاب الدخل المُتدنّي. فهل تعوّض هذه التحسينات في مستوى الدخل ما لحق البعض من حيف على صعيد الحريّات والحظوظ؟ يترك التصوّر العام للعدالة عند رولز هذه الأسئلة بلا جواب، وبالتالي لا يساعد على حلّ الإشكال الذي تتخبّط فيه النظريات الحدسيّة.

ونحتاج بالتالي إلى ترتيب تفاضليّ لمختلف العناصر المشكّلة للنظرية ويتمثّل الحلّ الذي ارتآه رولز في تجزئة التصوّر العام إلى أقسام ثلاث منظّمة وفق مبدأ «الأولويّة المعجميّة».

المبدأ الأوّل: لكلّ شخص حقّ متساوٍ مع غيره في النسق الشامل من الحريات الأساسيّة المتساوية وعلى نحو يتّسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع.

المبدأ الثاني: لا بدّ أن تُنظَّم مظاهر التفاوت الاجتماعيّ والاقتصاديّ على نحو:

أ- تكون فيه لصالح الأقلّ امتيازا؛

ب- تكون مرتبطة بوظائف وبمواقع مفتوحة أمام الجميع وفي إطار من المساواة العادلة في الفرص.

القاعدة الأولى في الأولويّة (أولويّة الحريّة): تخضع مبادئ العدالة إلى نظام معجميّ لا يمكن وفقه أن تحدّ الحرية إلا بمقتضى الحرية ذاتها.

القاعدة الثانية (أولوية العدالة على الفاعلية والرفاهية): والمبدأ الثاني ذو أولوية معجمية على مبدأ الفاعلية وعلى مبدأ تأويج مجموع الامتيازات؛ وللمساواة العادلة في الحظوظ الأولويّة على مبدإ التباين [Rawls 1971 : 302–303].

تشكّل هذه المبادئ «التصوّر الخاص»، وتهدف إلى توفير الرؤية المتناسقة التي عجزت النزعة الحدسيّة عن بلورتها. ووفق هذه المبادئ، تكون خيرات اجتماعيّة مّا أكثر شأنا من أخرى، ولا يمكن بالتالي أن يتمّ التضحية بها لتنمية الخيرات الأخرى. فالمساواة في الحرية تحظى بالأولويّة على المساواة في الحظوظ التي تكون بدورها ذات أولويّة على المساواة في الموارد. ونجد، في كلّ شكل من المساواة، نفس الفكرة: لا يكون تفاوت مّا مقبولا إلا إذا استفاد منه من هم الأقلّ امتيازا من غيرهم. لذلك فقاعدة الأولويّة لا تُبطل المبدأ الأساسيّ لقسمة متساوية، إذ يظلّ هذا المبدأ ينطبق على كلّ أشكال المساواة.

يمثّل هذان المبدآن حلّ رولز لمشكلة العدالة. غير أننا لم نفحص بعد الحجج التي تعضدهما. سأركز الاهتمام، في هذا الفصل، على برهنة رولز على المبدأ الثاني -الذي يسميه «مبدأ التباين»- وهو مبدأ يحكم توزيع الموارد الاقتصاديّة. لن أتطرّق إلا، في الفصول اللاحقة، إلى مبدإ الحرية والسبب الذي جعل رولز يمنحه الأولويّة. ومن الهامّ التأكيد أنّ رولز لا يعتمد مبدأ أوّليّا في الحرية يجعله يمنح أولويّة مطلقة لكلّ ما من شأنه أن يتضمّن، على نحو بيّن، معنى من معانيها. فما يريد رولز الحفاظ عليه على وجه الخصوص هي «الحرّيات الأساسيّة»، التي يعني بها الحقوق المدنيّة والسياسيّة المُعترف بها عادة داخل الديمقراطيات الليبراليّة: كحقّ الانتخاب، والترشّح للمسؤوليات العموميّة والحقّ في محاكمة عادلة والحقّ في حريّة التعبير والتنقل...إلخ [61 :1971]. ويعزو الليبراليّون أهميّة بالغة لهذه الحقوق، إذ تمثّل حقّا الأولويّة المعطاة للحريات الأساسيّة خاصية مميّزة لليبراليّة.

تحظى فكرة أولويّة الحقوق المدنيّة والسياسيّة بقبول واسع، داخل مجتمعنا. وهو ما جعل الجدل، بين رولز ونقّاده، يدور حول مسائل غير هذه. فمسألة ضرورة حماية الحريات الأساسيّة للأفراد هي الجانب الأقلّ إثارة للخلاف في نظريته. إلا أن رفضي للمنفعيّة، في الفصل السابق، كان بسبب حاجتنا، فضلا عن حماية الحريات الأساسيّة، إلى نظرية في القسمة العادلة للموارد الاقتصاديّة وهو ما يثير جدلا أوسع. ويرفض البعض، على نحو قطعيّ، صياغة نظرية في القسمة العادلة للموارد الاقتصاديّة، في حين أن البعض الآخر، حتىّ إن قبل بها، يقدّم رؤى شديدة التباين حول الشكل الذي يتعيّن أن تأخذه. فمسألة توزيع الموارد ذات أهميّة كبيرة للخروج من المنفعيّة لولوج عالم نظريات العدالة التي سنقوم بفحصها. لذلك سأركّز الاهتمام في ما يلي على شرح رولز لمبدإ التباين.

يقيم رولز مبدأه في العدالة على حجتين. تقوم الأولى على مقارنة نظريته بما يعدّه الأيديولوجيا السائدة في مجال العدالة التوزيعية، أي المساواة في الحظوظ كمثال أعلى. فيعتبر أن نظريته تترجم على نحو أفضل من غيرها مُثل الإنصاف التيّ تنادي هذه

الأيديولوجيا باحترامها. والحجة الثانية مغايرة تماما لهذه، وتتمثّل في زعمه أنّ مبادئه تتفوّق على المبادئ المنافسة لها لأنها حصيلة عقد اجتماعيّ افتراضيّ. ويرى مؤلّف كتاب نظرية في العدالة أنّه، لو سنحت للأفراد فرصة تحديد قبليّ لنوع المبادئ التي تحكم مجتمعهم، فسيختارون مبادئه هو. فلكلّ شخص، في حالة ما قبل اجتماعيّة يسميها **رولز** «الوضع البدئيّ» مصلحة عقلانيّة في تبني المبادئ الرولزية لتنظيم التعاون الاجتماعيّ. وقد حظيت هذه الحجّة الثانية بالاهتمام الأكبر من قبل النقاد وكانت السبب الرئيسيّ لشهرة صاحبها. وهي ليست حجّة يسيرة الفهم، لكنّنا نستطيع فهمها على نحو أفضل بعد أن نستعرض الحجّة الأولى[1].

2 - الحجّة الحدسية على المساواة في الحظوظ

يقوم التسويغ الشائع في مجتمعنا للتوزيع الاقتصاديّ على فكرة «المساواة في الحظوظ». فمن المفروض أنّ التفاوت في الدخل والنفوذ وغيرهما لا يُقبل إلا إذا كان هناك تنافس نزيه حول المراكز والمواقع التي تتسبّب في ذلك التفاوت. فمن المعقول أن يتقاضى شخص ما أجرا يساوي 100.000 دولار في حين أن متوسّط الأجر هو في حدود 20000 دولار، إذا كان هذا التفاوت في الدخل لا يتناقض مع المساواة العادلة في الحظوظ، أي إن لم يعان أحد من حيف بسبب أصوله العرقيّة أو الاجتماعيّة أو بسبب هويّته الجنسيّة. وسيظلّ تفاوت كهذا في الدخل عادلا بصرف النظر عن مسألة إن كان الأشخاص الأقلّ امتيازا من غيرهم يستفيدون منه أم لا. (ذلك ما يسميه **ماكي** «الحقّ في ظروف منصفة». انظر الفصل 2، «التفضيلات الأنانيّة»).

ويتعارض ذلك مع نظرية رولز لأنه، وإن كان رولز ينادي أيضا بالمساواة في الحظوظ بين الناس، عند إسناد المواقع والمراكز الاجتماعيّة، إلا أنّه يرفض أن يكون للأشخاص الذين يحظون بمواقع مرموقة الحقّ في القسط الأوفر من موارد المجتمع. فقد يمنح مجتمع منظّم، وفق رؤية رولز، لهؤلاء الأشخاص دخلا يفوق الدخل المتوسّط، ولكن فقط إذا كان في ذلك فائدة لكلّ أفراد المجموعة. لا يجوز وفق مبدإ التباين أن يكون للأفراد الحقّ في حصة أوفر من الموارد، إلا إذا أثبتوا أنّ في ذلك فائدة للذين حصلوا على الحصّة الأصغر. في المقابل، وفي ظلّ الفكرة السائدة حول المساواة

1- يقدم جون رولز مجموعة من الحجج الفرعية لعضد مبادئه في العدالة. فهو يقول مثلا أن مبادئه تحقق مَطْلَبي «الإشهار» [Rawls 1971: 133] و«الاستقرار» [Rawls 1971: 176-182] على نحو أفضل مما تقوم به نظريات أخرى. فلا بدّ أن تكون مبادئ العدالة معلومة عموميا ويسيرة التطبيق، كما أن حسّ العدالة ،الذي يوافق هذه المبادئ، لا بدّ وأن يكون هو الآخر مستقرّا وقادرا على أن يدعم نفسه بنفسه (لا يجب أن تكون «تكاليف الالتزام» بهذه المبادئ مرتفعة إلى حدّ يعرض الناس عنها). وعند دفاعه عن نظريته يعطي رولز أحيانا هذه الحجج قيمة عالية. مع ذلك لا يمكن أن نقول أن هذه حجج تكفي لبلورة نظرية محدّدة في العدالة. ولهذا تظلّ هاتان الحجتان فرعيتين قياسا للحجتين الرئيسيّتين اللتيّن نعرضهما هنا. لعرض موجز لهاتين الحجّتين الفرعيّتين انظر [Parekh 1982: 161-162; Raikha 1998] .

في الحظوظ، لا يحق لمن هو الأقل امتيازا من غيره أن يقدّم أي اعتراض على تلك اللامساواة، ولا يحقّ له أن يأمل جني أيّة فائدة منها.

لماذا تبدو أيديولوجيا المساواة في الحظوظ عادلة في نظر العديد من الناس؟ يعود ذلك إلى أنّها تضمن للأفراد القدرة على تحديد مصائرهم، من خلال اختياراتهم الخاصّة، لا أن تُحدّدها الظروف التي يجدون أنفسهم فيها. فعندما أعيش في مجتمع يقوم على المساواة في الحظوظ ويراودني طموح مّا، ما سيحكم نجاحي أو فشلي في تحقيقه هو أدائي الخاصّ، وليست العوامل المتعلقة بلون بشرتي أو بالطبقة التي أنتمي إليها أو بجنسي. ففي مجتمع لا يمتاز فيه أحد عن غيره أو يعاني من الحيف بسبب ظروفه الاجتماعيّة، يكون نجاح الأفراد (أو فشلهم) نتيجة لاختياراتهم ولجهودهم الخاصّة. عندها، يكون نجاحنا شيئا نـ«كسبه» وليس شيئا يوهب لنا. وفي مجتمع تسوده المساواة في الحظوظ، يكون التفاوت في الدخل منصفا لأنّ النجاح «مُستَحَقٌّ» ومن نصيب من «يستحقّونه».

لا يتّفق الجميع حول ما يتعيّن فعله لضمان المساواة العادلة في الحظوظ، إذ يقدّر البعض أن غياب التمييز بين الناس على مستوى نظام التعليم والتشغيل كاف للغرض. ويرى آخرون ضرورة إقرار برامج تعتمد التمييز الإيجابي لصالح شرائح اجتماعيّة متضرّرة على الصعيدين الاقتصاديّ والثقافيّ، حتىّ يستفيد أفرادها من تكافؤ حقيقي في الحظوظ، وحتىّ يكتسبوا المهارات الضروريّة للنجاح على الصعيد الاقتصاديّ. يكون التسويغ الرئيسي، في كلّ هذه الحالات كالتالي: يعدّ حصول فرد ما على أكبر نصيب من الموارد الاجتماعيّة عادلا إذا كان رَبِحَ ما امتاز به عن غيره أو استحقّه كثمرة جهد بذله أو كنتيجة لاختيار صائب قام به. ولكن، ليس من العدل أن يتمتّع أشخاص بامتياز أو أن يُحرَموا منه بسبب تفاوت بينهم، من حيث الظروف والملابسات الاجتماعية، لا يستأهلونه.

يقرّ رولز بما لفكرة المساواة في الحظوظ من إغراء. غير أنّها في نظره فكرة تنمّ عن تصوّر يتجاهل أحد مصادر التفاوت غير المُستحَق. صحيح أن لا أحد يستأهل اللامساواة وليس من الإنصاف أن يتأثّر سلبا مصير شخص بسبب التفاوت بينه وبين غيره. لكن نفس الشيء يمكن أن يُقال أيضا في شأن التفاوت بين الناس من حيث المواهب الطبيعيّة. فلا أحد يستحقّ أن يولد معاقا أو بمعدّل ذكاء IQ يساوي 140 كما أن لا أحد يستحقّ أن يولد في مجموعة عرقيّة أو اجتماعيّة أو بهويّة جنسيّة مّا. وإذا كان الأثر السالب لهذه العوامل الاجتماعيّة غير عادل، لا نرى كيف لا يكون الأمر كذلك بالنسبة لأثر العوامل الطبيعيّة. يكتسي الظلم، في كلتا الحالتين، نفس الطابع. ولا يجب لذلك أن تتأثّر نسبة القسط من الموارد التي تعود لكلّ شخص بعوامل، هي اعتباطيّة من الوجهة الأخلاقيّة. فالمواهب الطبيعيّة، كما هو الأمر بالنسبة

للظـروف الاجتماعيـة، هي من آثـار الصُدَف، ولا يجب أن تكـون الحقوق الأخلاقيّة للأفراد رهينة عامل الصدفة.

لهذا تكون النظرية السـائدة في المسـاواة في الحظوظ غير «مسـتقرة»، إذ، «عندما نكون منشغلين بأثر أحد العاملين على تحديد نصيب كل فرد: صُدف المنشأ الاجتماعي ومـا منحته الطبيعة للبعض من المواهب، نجد أنفسـنا بعد نظر منشـغلين بأثر العامل الآخـر، في حين أنّ، من الوجهة الأخلاقيّة كلا العاملـين اعتباطيان» [Rawls 1971: 74-75]. في رأي دووركـين، يجعـل هذا الطابع غير المُسـتحقّ للمواهب الطبيعيّة هذه الوجهة مَعيبة في الحقيقة، لا فقط لعدم توفيرها شروط اسـتقرار تصوّر ما للتوزيع وإنّما أيضـا لطابعهـا «المغشـوش» [Dworkin 1985 : 207]. فتقول هذه الوجهـة لنا إنّه إذا أزلنا مظاهر التفاوت الاجتماعيّ سـيكون لكلّ فردٍ حظٌّ مسـاوٍ لحظوظ الآخرين في للحصـول على امتيازات اجتماعيّة، وبالتالي يكـون كلّ تفاوت في الدخل بين الأفراد ربحا مشروعا للبعض وثمرة لجهدهم الخاصّ ولاختياراتهم الفرديّة. غير أنّ الأشـخاص الذيـن يعانون من معوّقات طبيعيّة لا يتمتّعون بنفس حظّ غيرهم في نيل نصيب مجز من الامتيـازات الاجتماعيّة. ولا يمتّ عدم توفيقهم في ذلك بصلة لا إلى اختياراتهم ولاَ إلى جهودهم. وإذا انشغلنا حقا بمسألة إزالة اللامساواة غير المستحقّة يصبح التصوّر السائد للمساواة في الحظوظ تصوّرا غير سليم.

إنّ ما يجذبنا، في هذا التصوّر السائد للمساواة، هي الفكرة القائلة بأن مصير الأفراد لا بـدّ وأن يتحدّد من خلال اختياراتهـم الخاصّة -من خلال القرارات التي يتّخذونها في شـأن الطريقـة التي يفضّلون قضاء حياتهم وفقها- وليـس من خلال ظروف طارئة على وجودهـم. غير أنّ هذا التصـوّر لا يأخذ في الاعتبار إلا التفـاوت بين الناس من حيث ظروفهـم الاجتماعيّة، ويهمل ذلك المتّصل بالمواهب الطبيعيـة (أو أنه يتطرّق إليه كما لو كان ناجما عن الاختيـارات الفرديّة). وهذه طريقة اعتباطيّة تضيّق من مدى انطباق الحدس المركزيّ لهذا التصوّر على الوقائع.

كيف يتعيّن علينا معالجة مسألة التفاوت في المواهب الطبيعيّة؟ يؤكد البعض أنّه، باعتبار التوازي بين التفاوت الاجتماعيّ والتفاوت الطبيعي، لا يحقّ لأحد جني فوائد من عوامل التفاوت الطبيعيّ تلك. لكن كما يبيّن رولز، إذا كان صحيحا أنّ :

«لا أحد يسـتحقّ لا مواهبه الطبيعية العالية ولا موقعا مناسـبا له داخل المجتمع ينطلق منه [...] لا يترتّـب عن ذلك أنّ هذه الاختلافات لا بـد أن تُمحى، وإنما أن هناك طريقة أخرى لمعالجتها. فيمكن أن تُنظّم البنية الأسـاس للمجتمع على نحو تصبح فيه هذه الحالات الطارئة تشـتغل على نحو يسـتفيد منه من هـم الأقلّ حظّا ومن هم الأكثر تـضررّا. ويفضي بنا ذلك ضرورة إلى مبـدإ التبايـن إن كنّا نريد تدبـير نظام المجتمع على نحو لا يمتاز فيه شـخص أو

يتضرّر من الموقع الذي يجد نفسه فيه اعتباطا، بسبب توزيع المواهب الطبيعية أو بفعل النشأة الاجتماعية، ودون أن يدفع مقابلا أو يحصل على تعويض مناسب.» [Rawls 1971 : 102].

وإن كان لا يُعدّ مقبولا أن يكون أحد ضحيّة للامساواة طبيعيّة غير مستحقّة، إلا أنّه توجد حالات يستطيع فيها الجميع الاستفادة من تلك اللامساواة. فلا أحد يستحقّ الحصول على امتياز ما من خلال استغلال مواهبه الطبيعيّة. إلا أننا لن نجافي العدل عندما نسَمَح بتمتّع البعض بامتيازات شخصيّة نتيجة استخدام هذه المواهب الطبيعيّة، إذا كان في ذلك خدمة لصالح من تضرّر من «القسمة الطبيعيّة». وهذا ما يقوله بالضبط مبدأ التباين.

تلك هي حجّة رولز الأولى لصالح نظريته في القسمة العادلة. يحقّ للأشخاص الموهوبين، وفق الرؤية السائدة، أن يأملوا الحصول على دخل وفير. لكن بما أنّ هؤلاء الموهوبين لا يستحقّون الامتيازات التي يستمدّونها من مواهبهم الطبيعية، لا يكون أملهم ذاك «مشروعا إلا إذا اندرج في سياق آلية توسّع مجال الأمل لدى الأفراد الأكثر تضرّرا داخل المجتمع» [Rawls 1971 : 75]. نصل إذن إلى مبدإ التباين من خلال فحص الرؤية السائدة حول المساواة في الحظوظ. وكما يبيّن رولز، «عندما نحاول الحصول على صياغة سليمة (لفكرة المساواة في الحظوظ) تُعامل كلّ فرد بالتساوي مع غيره كشخص أخلاقيّ ولا تحدّد نصيب الشخص من امتيازات وأعباء التعاون الاجتماعيّ بالاعتماد على صدفة منشأه أو حظه السعيد في القسمة الطبيعية، من البيّن عندئذ أن (مبدإ التباين) سيكون أفضل خيار من ضمن (...) الخيارات المتاحة» [Rawls 1971 : 75].

تلك هي إذن حجّة رولز الأولى. وأعتقد أن منطلقاتها الأساسيّة سليمة. فالرؤية السائدة للمساواة غير مستقرّة فعلا، وعلينا الإقرار بأن الموقع الذي نحتّله وفق ما اقتضته القسمة الطبيعيّة للمواهب، هو أخلاقيّا اعتباطيّ. غير أنّ ما يستخلصه رولز من ذلك ليس بالصحيح. صحيح أنّ اعتبار أشكال التفاوت الطبيعيّ والاجتماعيّ اعتباطيّة أخلاقيّا يمكن أن يترتّب عنه التأكيد على أنّ مظاهر اللامساواة لا يجب أن تُؤثّر في أنماط التوزيع للموارد إلا إذا كان في ذلك فائدة لمن هم الأكثر تضرّرا في المجتمع. لكن، مبدأ التباين يقول إنّ كلّ أشكال التفاوت بين الناس لا بُدّ أن تشتغل على نحو يخدم صالح من هو الأكثر تضرّرا داخل المجتمع. فماذا لو أنني دون أن أكون نشأت في وسط اجتماعيّ يحظى بامتيازات ودون أن تزوّدني الطبيعة بمؤهّلات استثنائية نجحت بفضل اختياراتي الصائبة وجهودي الخاصة في الفوز بنسبة من الدخل تفوق ما حصل عليه غيري؟ لا شيء في براهين رولز يشي لنا بالسبب الذي يجعل مبدأ التباين ينطبق على كلّ أشكال التفاوت بين الناس بدل أن ينطبق فقط على تلك الناجمة عن عوامل اعتباطيّة أخلاقيّا. سأعود إلى هذه النقطة، بعد أن أفحص الحجّة الثانية لـرولز.

3. حجّــة العقد الاجتماعيّ

يعتبر رولز حجّته الأولى لصالح مبادئ العدالة أقلّ أهميّة من الثانية. أما حجّته الثانية فترتكز على فكرة «العقد الاجتماعيّ» وتتعلّق بنوع الأخلاق السياسيّة التي سيختارها الأفراد لو قُدّر لهم أن حدّدوا في «وضع بدئي» وعلى نحو افتراضيّ الأســس التي يقوم عليها المجتمع الذي سيعيشــون فيه. وكما يقول رولز حول حجّة المســاواة في الحظوظ التي سبق أن رأيناها:

«لا تكفي أية من الملاحظات الســابقة [حول المســاواة في الحظوظ] لتســويغ هذا التصــوّر [في العدالة]، إذ في نظرية تعاقديّة لا بدّ أن تصاغ كلّ الحجج، بالمعنى الدقيق للكلمــة، وفق مفــردات ما يكون من المعقول اختياره في إطــار موقع بدئي. غير أني أريد هنا تهيئة الأرضيّة للفهم الأصوب لمبدأي العدالة على نحو لا تبدو فيه للقارئ هذه المقاييس وبالخصوص المبدإ الثاني غريبة أو ناشزة.» [Rawls 1971 : 75].

عــلى هذا النحــو يعتبر رولز حجّته الحدســيّة، التــي عرضها في المقــام الأوّل، مجرّد توطئة لتهيئة الأرضية للتســويغ الحقيقي الذي يقوم على فكرة العقد الاجتماعيّ. وهذه إســتراتيجيّة غير معتادة لأن الحجج التي تعتمد مفــردات العقد الاجتماعيّ تعدّ ضعيفة عمومــا. فيبدو وكأن رولز يعزو إلى الحجّة الأمتــنِ دور تعضيد الحجّة الأضعــف أي حجّــة العقد الاجتماعيّ.

لماذا تُعدُّ الحجج التعاقديّة ضعيفة؟ لأنها تبدو مستندة إلى فرضيات غير متأكّدة. فهي تطلب منا تصوّر حالة طبيعة لها وجود قبل نشــأة أي ســلطة سياسيّة، حالة لا يخضع فيها الفــرد إلا إلى قانونه الخاص وتغيب فيها ســلطة عليا قادرة عــلى إلزامه بطاعتها وتتكفل بحمايــة مصالحه وممتلكاته. والســؤال المطروح هو ما هو الضرب من العقود التي ســيتمّ الاتفاق حولها بين الأفراد في الحالة الطبيعيّة من أجل إقامة ســلطة سياســيّة تتمتّع بالنفوذ وتضطلع بتلك المســؤوليّة؟ وعندما نتعرّف على مفردات هــذا العقد يمكننا معرفة أيّ الواجبات على الدولة أن تتكفّل بها، وما هي الواجبات التي تقع على عاتق المواطن.

لقــد اســتخدم العديد من المؤلفــين هذه الآليّــة -**هوبز، لــوك، كانط، روسو**- واستخلصوا منها نتائج متباينــة. لكنّهم واجهوا جميعهم نفس الاعتراض، وهو أن عقدا كهــذا أو حالة طبيعيّة كتلك لم يوجدا بالمرّة. لهــذا، فلا الدولة ولا المواطن مقيّدان بــه. فلا تكون العقود مصدرا لواجبات إلا عندما تقع المُصادقة الفعليّة عليها. ويمكن أن نجيــب على مثل هذا الاعتراض بأن الأمــر يتعلّق بضرب من التوافق يقوم على عقد كان البشر سيصادقون عليه لــو أنهم وجدوا أنفسهم في حــالة طبيعيّة كتلك. فالأمر يتعلّــق إذن بعقد افتراضي. لكــن، كما يــؤكّد **دووركــين**، «ليس العقد الافتراضيّ صورة باهتة لعقد واقعي ؛ إنه ليس عقدا بالمرّة» [Dworkin 1977 : 152]. فأن نكون

مقيّدين بمقتضى العقد الذي كنا سنقبل إبرامه، لو أننا وجدنا أنفسنا في حالة الطبيعة يعني الأمر التالي:

> بدعوى أنه ما دام شخص ما كان سيصادق على بعض المبادئ لو أنها عُرضت عليه من البدء، يصحّ تطبيق مثل تلك المبادئ عليه في زمن لاحق دون موافقته وضمن ظروف مغايرة. إن حجة كهذه لا تستقيم. لنفترض أن في زمن ما لنقل يوم الاثنين كنت لا أعرف ثمن اللوحة التي رسمتها. لو عرض عليّ أحدهم حينها 100 دولار لكنت قبلت التخلي عنها. لكنني أكتشف يوم الثلاثاء أنها تساوي أكثر من ذلك بكثير. فلا يمكن لك أن تدّعي عندها الحق في اللجوء للمحاكم حتى تجبرني لبيعها لك يوم الأربعاء مقابل 100 دولار. ومن حسن حظي أن لا تكون طلبتها مني يوم الاثنين، ولا يمكن أن يبرر استعدادي لبيعها في ذلك اليوم بمثل ذلك المبلغ إكراهي في الأيام الموالية على بيعها وفقه [Dworkin 1977: 152].

لهذا تبدو نظرية العقد الاجتماعيّ إمّا خُلف من وجهة التاريخ (إذا اعتبرنا أن كلّ عقد يفترض الموافقة الفعليّة) وإما عديمة الفاعليّة على الصعيد الأخلاقيّ (إذا تصوّرنا إمكان عقد افتراضيّ).

لكن هناك طريقة أخرى، كما يلاحظ دووركين، في تأويل الحجج التعاقديّة. فعلينا فهم العقد الاجتماعيّ لا كاتّفاق يكون في جوهره اتّفاقا فعليّا أو فرضيّا وإنما كإجرائيّة لتسليط الضوء على التبعات التي تلْزَمُ عن بعض المسلّمات الأوليّة، فيما يخصّ المساواة بمعناها الأخلاقيّ. وإن استخدمنا فكرة حالة الطبيعة، فليس لتوضيح الجذور التاريخيّة للمجتمع أو للواجبات التاريخيّة للدولة وللأشخاص وإنّما لتجسيد فكرة المساواة بين الأفراد على الصعيد الأخلاقيّ.

وتقوم فكرة المساواة الأخلاقيّة بالتذكير بأن لا أحد رهن إرادة غيره وأن لا أحد منّا يأتي إلى العالم، وهو ملك لآخر أو تابع له، إذ ولدنا كلّنا أحرارا ومتساوين. وفي معظم تاريخ البشريّة نُفيت هذه الصفة عن العديد من المجموعات. ففي المجتمع الإقطاعيّ مثلا اعتبر الفلاّحون تابعين طبيعة للنبلاء. ولقد كانت المهمّة التي اضطلع بها تاريخيا الليبراليّون الكلاسيكيّون من أمثال لوك هي تفنيد هذه المسلّمة الإقطاعيّة. وللتعبير عن رفضهم أن يكون البعض من الناس خاضعين طبيعة لغيرهم تخيّل هؤلاء حالة طبيعيّة يحظى فيها الجميع بنفس المنزلة. فكما قال روسو «وُلد الإنسان حرّا، ومع ذلك، فهو مكبّل بالأغلال، في كلّ أنحاء الأرض». ليست فكرة حالة طبيعيّة إذن مصادرة أنثروبولوجية على وجود وضع مّا، قبل اجتماعي للبشر، وإنّما مصادرة أخلاقيّة في عدم تبعيّة بعض البشر للبعض الآخر طبيعة.

ولم يكن الليبراليّون الكلاسيكيّون فوضويين ورافضين لكلّ شكل من أشكال الدولة. فالفوضويون يعتبرون أن لا أحقيّة لأحد في ممارسة سلطة شرعية على غيره وأنّه لا يمكن أن يُرغم الناس بأيّ حال من الأحوال على طاعة مثل تلك

السلطة. غير أنه بما أن الليبراليين الكلاسيكيين لم يكونوا فوضويين، فإن السؤال الملحّ الذي طرحوه تعلّق بمعرفة كيف يقبل أناس ولدوا أحرارا ومتساوين أن يُساسوا. وقد كان جوابهم عموما كالتالي: بفعل نُدرة الموارد والمحاذير التي تتهدّد وجودهم، يقبل الأفراد، دون التنازل عن حقّهم في المساواة، التخلّي عن البعض من حقوقهم للدولة شريطة أن تستخدمها بأمانة من أجل تحصين حياتهم ضدّ تلك الندرة، وضدّ تلك المحاذير. وإن خانت الدولة الأمانة وأساءت استخدام تلك الحقوق، لن يكونوا بعدها ملزمين بواجب الطاعة، وقد يجوز لهم حتى التمرّد عليها. فأن يكون للبعض سلطة على غيرهم أمر لا يتناقض مع المساواة على الصعيد الأخلاقيّ لأنّ سلطة كتلك ناتجة فقط عن تفويض غايته حماية مصالح المحكومين ورعايتها.

ذلك هو نوع النظريات الذي يعتمده رولز. ويوضّح ذلك كما يلي «إن غرضي هو تقديم تصوّر في العدالة يعمّم ويرتقي بالنظرية الشائعة للعقد الاجتماعي التي نجدها مثلا لدى لوك وروسو وكانط إلى مستوى عالٍ من التجريد» [Rawls 1971: 11]. فغرض العقد هو إذن ضبط مبادئ العدالة، انطلاقا من حالة تتوفّر فيها المساواة الكاملة: ففي نظرية رولز يوازي وضع المساواة البدئي حالة الطبيعة في النظرية التقليديّة للعقد الاجتماعي. وبالفعل لا يُنظر هنا للوضع البدئي على أنه حالة ذات وجود متحقق أو حالة بدائية تكون عليها الحضارة، وإنما يتعيّن فهمه كظرف افتراضي محض يُوصّف على نحو يؤدي بنا إلى تصوّر محدّد للعدالة [Rawls 1971 : 12].

وإن كان الوضع البدئي يوافق فكرة حالة الطبيعة،إلا أنه يختلف عنها، لأنّ رولز يعتبر أن الحالة الطبيعيّة ليست في الواقع «حالة أوّلية تتوفّر فيها المساواة» [1971 : 11]. تقترن الحجة التعاقديّة، عند هذه النقطة، بالحجة الحدسيّة. فالصيغة المأثورة لحالة الطبيعة لا تتوافر على شروط العدالة لأن هناك من الأفراد من يتمتّع بقدرات على المساومة أقوى من تلك التي لغيره -مواهب طبيعية أقوى، موارد أوّلية أوفر أو ببساطة قوة جسديّة أكبر- وله بالتالي قدرة أكبر على الصمود للحصول على تسوية تخدم صالحه، في حين يضطرّ الأقلّ قوة وقدرة على تقديم التنازلات. وتفعل محاذير الطبيعة فعلها في الجميع، غير أنّ البعض يستطيع، رغم ذلك، أن يتدبّر أمره أفضل من غيره ولا يقبل بعقد اجتماعيّ لا يثبّت الامتيازات التي حبته الطبيعة بها. ونعرف أن هذا ليس موقفا عادلا في نظر رولز. فباعتبار أن المواهب الطبيعية غير مستحَقّة، لا يجب أن نسمح لها بجعل البعض يمتاز والبعض الآخر يتضرّر عند تحديد مبادئ العدالة[1].

1- هذه الإدانة لمظاهر اللاعدالة المتأصّلة في الحالة الطبيعية الكلاسيكيّة تميّز رولز عن غيره من المؤلّفين من المذهب التعاقديّ، وهو مذهب كانت انطلاقته مع هوبز وتواصلت مع مفكرين معاصرين أمثال ديفيد غوتيه وجيمس بوكنان. كما هو الأمر لدى رولز يتطلع هذان المؤلّفان إلى الاهتداء إلى المبادئ التي ستنتظم وفقها الحياة الاجتماعيّة من خلال فكرة الاتفاق المبرم في إطار الوضع البدئي. ولكن على خلاف الوضع الذي تخيّله رولز يتعيّن في رأيهما على الاتفاق أن ينشد توفير شروط الفائدة المتبادلة ولبس الإنصاف. ولهذا ليس بالمقبول فقط بل من الضروريّ أيضا أن تعكس الحالة الأصليّة التباين في القوى الذي يميّز المفاوضات بين الأفراد في الحياة الواقعيّة. سأفحص هذا النوع من المقاربات التعاقديّة في الفصل 3 وسأطرح على نفسي السؤال إن كان يمكن اعتبار نظريات الاستفادة المتبادلة نظريات في العدالة.

يجب إذن أن نتخيّل آلية أخرى تبرز لنا التبعات الناجمة عن فكرة المساواة الأخلاقية وتحول دون استخدام البعض لامتيازاتهم غير المشروعة عند انتقاء مبادئ العدالة. لهذا السبب يُبلور رولز هذا الإنشاء الطريف المتمثل في «الوضع البدئي». في هذه الحالة الطبيعية المستحدثة يوضع الأفراد وراء «حجاب جهل» على نحو

لا يعرف فيه أحد موقعه داخل المجتمع ولا انتمائه الطبقي أو منزلته الاجتماعية ولا يعلم أحد أيضا نصيبه من قسمة المواهب والمؤهّلات الطبيعيّة من ذكاء وقوّة وغيرها. وسأفترض حتى أن الأفراد يجهلون التصوّر الخاص بهم للخير والاستعدادات النفسية التي تميّزهم. ويقع اختيارهم على مبادئ العدالة من وراء حجاب جهل. ويضمن ذلك أن لا يحظى أحد بامتياز أو يلحقه ضرر، عند اختيار مبادئ العدالة، جرّاء حظّ طبيعيّ فاز به أو جرّاء صدف المنشأ الاجتماعي. فما دام الجميع في نفس الحالة ولا أحد منهم يستطيع وضع المبادئ التي تجعله يمتاز عن غيره على نحو ما، تكون عندها مبادئ العدالة نتيجة مساومة واتفاق منصفين [12 : 1971].

لقد رأى العديد من نقاد رولز في اقتضاء أن يكون الأفراد جاهلين بأصولهم الاجتماعيّة وبرغباتهم الشخصيّة رؤية غريبة للهويّة الفرديّة. فما الذي يمكن إدراكه من هويّتنا الشخصية إذا حُجبت عنا كلّ هذه المعلومات؟ من الصعب أن يتخيّل المرء نفسه وراء حجاب جهل، مثل ذاك، وأمر كهذا هو أعسر حتى على المرء من أن يتصوّر نفسه في حالة الطبيعة كما أَلِفناها، حيث يتمتّع الأشخاص فيها، رغم طابعها الافتراضيّ، بكامل خصائصهم الذهنيّة والجسمانيّة.

لكن حجاب الجهل ليس تجسيدا لنظرية في الهويّة الشخصيّة. فهو اختبار حدسيّ للإنصاف يحقّق نفس الغرض الذي تسعى إليه إجرائيّة كتلك التي نعتمدها عند تقسيم كعكة إلى أجزاء متساوية حتى نضمن أن لا يعرف كلّ شخص سيتولىّ مهمّة قسمتها القسط الذي سيناله منها[1]. وعلى نفس المنوال يضمن حجاب الجهل أن لا يتمكّن الذين يملكون قدرة على التأثير في مسار انتقاء المبادئ من تجييرها لصالحهم بفعل الموقع المتفوّق الذي يحتلّونه. وكما يبيّن رولز:

لا يجب أن نسيء فهم الظروف غير الاعتيادية شيئا ما التي عليها الوضع البدئي. إذ يتعلق الأمر فقط بمنح مخيّلتنا رؤية ملموسة لنوع الاكراهات التي من المعقول مراعاتها عند تقديم الحجج لصالح مبادئ العدالة ويتوجب بالتالي على المبادئ ذاتها أن تراعيها. فيبدو مثلا معقولا ومقبولا عموما أن لا يمتاز شخص أو يتضرّر في اختيار تلك المبادئ بفعل صدف الطبيعة

1- يؤكد رولز أن اختيار مبادئ العدالة في الوضع البدئي يختلف كثيرا عن العملية المتمثلة في أن يقسم شخص ما قطعة حلوى دون أن يدري ما هو النصيب الذي سيكون له منها. ففي الحالة الأولى يتعلق الأمر بـ«عدالة إجرائية خالصة» أما في الحالة الثانية فبـ«عدالة إجرائية كاملة». وفي كلتا الحالتين نحن أمام عدالة تكون نتيجة لإجرائية، غير أننا في الحالة الأولى لا نمتلك «مقياسا لما هو عادل يكون مستقلا ويوجد مسبقا» على عكس ما هو الحال بالنسبة للحلوى [Rawls: 523]. لكن نستطيع أن نعتبر أن حجم الاختلاف بين الحالتين مبالغ فيه وأن نعتبر كما سنرى أن لا وجود فعلي «لمقياس مستقل وذي وجود مسبق» يمكّن من تقييم نتائج الوضع البدئي. ومهما يكن الأمر تشترك الحالتان في صفة أودّ التشديد عليها وهي اللجوء إلى فرضية الجهل لضمان حياد القرارات المتخذة.

أو ظروف النشـأة الاجتماعية. كما إن من المتفق عليه عموما أنه يسـتحيل على أي كان وضع المبـادئ حسـب ظروفه الخاصة [...]. وعلى هذا النحو ننقاد بصفـة طبيعية إلى فكرة حجاب الجهل [Rawls 1971 : 18-19].

ويهـدف الوضع البدئي إلى «تجسـيد المسـاواة بـين البشر من حيث هم أشـخاص أخلاقيّون»، ومبادئ العدالة التي تترتب عنه هي تلك التي «سيصادق عليها [الأفراد] من حيث هم سـواءٌ، يعلمون أنّ لا أحد منهم يمتاز عـن غيره بفعل ظروف الطبيعة أو النشأة في المجتمع». يتعيّن علينا إذن تصوّر الوضع البدئيّ كـ«إجرائيّة عرض» تلخّص معنى «تصوّرنا للإنصاف» و«تسـاعدنا على استجلاء كامل مفاعيله» [Rawls 1971: 19, 21, 586].

لا تتمثل حجّة رولز إذن في القول بأن هناك تصوّرا ما للمساواة نستنتجه من خلال فكرة عقد إفتراضيّ. ففكرة كتلك ستكون عرضة للنقد الذي قدّمه دووركين. ومن الأنسب القول بأن فرضيّة العقد تعبّر عن تصوّر ما للمساواة وتمكّن من استجلاء كل تبعاته على التنظيم العادل للمؤسّسات الاجتماعيّة. يأمل رولز إبعاد مصادر الانحياز وجعل الإجماع شرط إيجاد حلّ تقبله جميع الأطراف في وضع بدئيّ من المساواة، أي حلّ يحترم حقّ كلّ فرد في أن يُعامل ككائن حرٍّ وسواءٌ لغيره.

وباعتبار أن مقدمة برهان رولز هي المساواة لا العقد، يتعيّن علينا لنقد فكرة العقد إثبات أنه لا يُجسّد معنى المساواة على نحو سليم. فلا يكفي القول إنّ العقد فاقد لمعنى تاريخيّ أو أن حجاب الجهل فرضيّة لا تسـتقيم من الوجهة النفسانيّة أو أنّ فكرة موقع بدئيّ منافية للواقع. فالمسألة لا تتعلّق بمدى إمكان الوجود الفعليّ للوضع البدئيّ وإنّما بمدى اسـتجابة المبادئ التي يقع عليها الاختيار في ذلك الوضع إلى مقتضى الإنصاف، إذا أخذنا بالاعتبار السياق الذي تجرى فيه عمليّة اختيار المبادئ.

لكنّ المشـكل يتمثّـل في أنّه، حتى ولـو قبلنا الرؤية الـرولزيـة للعقد الاجتماعي كإجرائية تجسّـد تصورا ما للمسـاواة، فإنّ ذلك لا ينبئنا بنـوع المبادئ التي سـيقع اختيارها في الوضع البدئيّ. ومن المفترض أيضا أن تكون حجّته هنا مستقلّة عن تلك الحجّة الحدسـيّة المتعلّقة بالمساواة في الحظوظ. وكما رأينا، فهو لا يعدّ هذه الحجّة ذات أهميّة داخل نظرية تعاقديّة. لهذا يبدو لنا مبدأ التباين ليس إلا أحد الاختيارات العديدة الممكنة التي تستطيع الأطراف المتعاقدة القيام بها وليس الاختيار الوحيد الممكن.

كيـف يقع اختيار مبادئ العدالة؟ إن الفكرة الأساسـية هـي التالية: رغم أننا لا نعرف أيّ موقع سـنحتلّ في المجتمع، ولا ما سـتكون عليه تطلّعاتنا، هناك عدد من الأشـياء التـي نتمنىّ امتلاكها، وهـي ضروريّة، لنا لكي نعيش حيـاة راضية. ومهما كانت التباينات بين مشـاريع الأفراد في الحياة فهم يشـتركون في الأمر التالي: فكرة قضاء حياة مّا. وكما فسّر وولدرون: «هناك ما يمكن أن نسميه تطلّع لتحقيق تصوّر

ما للحياة الخيّرة، يشارك فيه جميع الناس حتىّ أولئك الذين ينخرطون في ممارسات مخالفة للمألوف [...] فحتىّ وإن لم يتقاسم البشر نفس المثل العليا، يستطيعون على الأقلّ أن يستخرجوا من تجربتهم معنى مشترك للتطلع إلى مثال أعلى في الحياة الخيرّة» [Waldron 1987 : 145; Rawls 1971 : 92-95, 407-416]. نتطلع كلّنا إلى مثال أعلى في الحياة الخيّرة، ونحتاج أشياء حتى ننجز تلك التطلّعات، مهما كان مضمونها المميّز. وتُسمّى هذه الأشياء في نظرية رولز «الخيرات الأوليّة». ويوجد ضربان من الخيرات الأوّلية:

1 - الخيرات الاجتماعيّة الأوّلية: يتعلّق الأمر هنا بخيرات تُوزّع مباشرة من قبل المؤسّسات الاجتماعيّة مثل الدخل والثروة والحظوظ والسلطة والحقوق والحريات.

2 - الخيرات الأوّليّة الطبيعية: يتعلّق الأمر هنا بخيرات، مثل الصحّة والذكاء والقوّة وسعة الخيال والمواهب الطبيعيّة التي، وإن تأثّرت بطبيعة المؤسّسات الاجتماعيّة، فهي لا تُوزّع مباشرة من قِبلها.

ويجتهد الأفراد، لحظة اختيار مبادئ العدالة، من خلف حجاب الجهل، للظفر لأنفسهم بأوفر قسط ممكن من الخيرات الأوليّة التي توزّعها المؤسّسات الاجتماعيّة (الخيرات الاجتماعيّة الأوّلية). ولا يعني ذلك أنّ حس العدالة لدينا يخضع لما تمليه الأنانيّة. فإن لم يكن أحد يعلم بالموقع الذي سيحتلّه في المجتمع فسيكون، عندها، في الحقيقة، طلبنا من الناس تحديد ما هو الأفضل لهم، من وجهة محايدة، بمثابة أن نطلب منهم تحديد ما الذي سيكون الأفضل لكلّ شخص منهم. وليتسنىّ لي اتخاذ قرار، من وراء حجاب الجهل ذاك، بشأن المبادئ التي تكون الأقدر من غيرها على الترفيع من نسبة الخير الذي أبتغيه، عليّ أن أضع نفسي مكان أيّ فرد من أفراد المجموعة وأن أنظر فيما يساعد على تمكينه من تحقيق رؤيته في الخير، ما دمت أستطيع أن أحلّ في جسد كلّ فرد منهم لأتصوّر الخير من وجهته. وعندما نقرنها بحجاب الجهل، تصبح فرضيّة المصلحة العاقلة الأنانيّة «تحقّق نفس الغاية التي يروم تحقيقها مبدأ العناية الكوني» [Rawls 1971: 148]. فأكون مُجبرا، عندها، على التماهي، عبر المشاركة الوجدانيّة مع كل عنصر من المجموعة، وأن أعامل مصلحته الخاصّة كما لو كانت مصلحتي. بهذا، يضمن الاتّفاق الحاصل في الوضع البدئيّ المساواة بين جميع الناس من حيث الاحترام للمصالح.

على هذا النحو، تسعى الأطراف المتعاقدة في الوضع البدئيّ لأن تضمن لنفسها أيسر السُبل للنفاذ إلى الخيرات الأوّلية، حتى تتمكن من قضاء حياة كريمة وجديرة بأن تُعاش، دون أن يعلم مع ذلك أيٌّ منها الموقع الذي سيحتلّه داخل المجتمع. ويمكن أن يقع اختيار هذه الأطراف على مبادئ تكون متباينة. فيمكنها، مثلا، أن تختار توزيعا للخيرات الاجتماعيّة الأوّلية على قاعدة المساواة بين كلّ المواقع الاجتماعيّة من حيث

التمتيع بالخيرات الأوّليّة. لكنّ رولز يزعم أنّ ذلك لن يكون الاختيار المعقول، وذلك لأنّ بعض الأشكال من التفاوت -تلك التي يبيحها مبدأ التباين- ترفّع من نسب تمتّع النّاس بالخيرات الأوّلية. كما يمكن أن يقع أيضا اختيار الأطراف على مبدإ منفعيّ يقضي بأن توزّع المؤسّسات الاجتماعيّة الخيرات الأوّليّة على نحو تُأوِّجُ فيه المنفعة الشاملة. ومن شأن ذلك أن يُأوّج المتوسّط الحسابي للمنفعة الذي يحقّ للأطراف المتعاقدة أن تأمل الحصول عليه في العالم الواقعيّ. ووفق تأويل ما لفكرة المعقولية، يُعدّ أمل مثل ذلك معقولا ويمثّل شكلا من أشكال الاختيار المعقول. غير أنه ينطوي على خطر، وهو أن يجد البعض أنفسهم في موقع من يُضحىّ بهم من أجل أكبر خير يجنيه غيرهم. فمبدأ المنفعة يرتهن الحقوق والممتلكات وحتىّ حياة البعض لصالح التفضيلات الأنانية وغير المشروعة للبعض الآخر. فهو يترك بعض الأفراد، دون حماية، في تلك الظروف التي هم فيها أحوج ما يكونون لها، أي، عندما تجعلهم معتقداتهم ولون بشرتهم وهويتهم الجنسيّة أو حتىّ مواهبهم الطبيعيّة منبوذين، أو حتى عديمي المنفعة في نظر السواد الأعظم من الناس. لهذا يمكن، وفق تصوّر آخر لما هو معقول، أن ننقاد إلى اعتبار التصوّر المنفعيّ اختيارا لامعقولا لأنّه حتىّ وإن سبّب لنا حرصنا على صيانة حقوقنا وتثبيتها تراجعا في حظوظنا في الظفر بأرباح تفوق مستوى الخيرات الأساسيّة، يظلّ ذلك الحرص يمثّل الاختيار المعقول.

هناك إذن تأويلات متضاربة لما يُعقل ولما لا يعقلُ فعله في حالة كتلك، فمعقوليّة المراهنة، مثلا، متعارضة مع معقوليّة الأمن. ولو كنا نعرف مدى احتمال أن تُنتَهَك حقوقنا في مجتمع يسير وفق تصوّر منفعيّ لاستطعنا تقدير مدى معقوليّة القيام بمثل تلك المراهنة. لكنّ حجاب الجهل يمنعنا من الحصول على مثل تلك المعلومة. فمعقولية الرهان تنهض أيضا على قاعدة نزوع الأشخاص المعنيين إلى تجشّم عناء المخاطرة: فالبعض لا يتوانى في تجربة حظّه، مهما كانت المحاذير، في حين يجنح البعض الآخر إلى الأمن والأمان. ويسحب أيضا حجاب الجهل من الأفراد فرصة معرفة ميولهم النفسيّة والفرديّة. ففيم يتمثّل عندئذ الاختيار المعقول؟ يؤكّد رولز أنّ المعقول في وضع مثل هذا هو اعتماد إستراتيجية يسميّها «**تأويج الأدنى**» أي تلك الإستراتيجيّة التي تجعلك تُأوّج ما ستحصل عليه، كحدّ أدنى، مخافة أن تجد نفسك في الدرك الأسفل، أي في تلك الدرجة التي تلائم أقلّ ما يبتغيه كلّ فرد. ويعنى ذلك - كما يبيّن رولز- أن تُفكّر كما لو أن ألدّ خصومك هو الذي سيحدّد لك الموقع الذي ستشغله داخل المجتمع في المستقبل [Rawls 1971: 152-153]. فسيكون عليك أن تختار في حالة كهذه صيغة تُأوّج الحدّ الأدنى الذي يمكن أن يُعزى لأي شخص في توزيع ما.

لنتخيل مجتمعا يتركّب من ثلاثة أشخاص أمامهم ثلاث صيغ من التوزيع :

أ - 10:8:1

ب - 7:6:2

ج - 5:4:4

يتعيّن وفق إستراتيجية رولز اختيار نمط التوزيع (ج). فإن كنتَ لا تعلم مدى احتمال أن تجد نفسك في الموقع الأفضل أو في ذاك الأسوأ، لا بدّ أن يقع اختيارك على هذا الضرب من التوزيع. لأنّه حتىّ، لو وجدت نفسك في الموقع الأسوإ تسمح لك هذه الصيغة بالحصول على أكثر ممّا كنت ستحصل عليه لو أنك كنت في الموقع الأسفل من صيغتي التوزيع (أ) و(ب).

لننتبه إلى أنّه لا بدّ من اختيار الصيغة (ج) حتى ولو قدّمت الصيغتان السابقتان نسبة أكثر من المتوسّط الحسابيّ للمنفعة. فالمشكل يكمن في أنّ في الحالتين أ وب هناك احتمال أن تكون حياتك إذا اخترت إحداهما لا تجري على نحو مرضٍ لك. وباعتبار أنّنا لا نعيش إلا حياتا واحدة، لا يُعقل أن نجازف بها. لهذا، ينتهي رولزُ إلى نتيجة مفادها أن الأفراد من موقعهم في الوضع البدئيّ سيختارون مبدأ التباين. يتوافق استنتاج كهذا تماما مع محتوى الحجّة الأولى ذات الطبيعة الحدسيّة. فعندما ينتقي الأفراد مبادئ العدالة بالاستئناس بإجرائية لصنع القرار تكون منصفة، ينتهون إلى نفس تلك المبادئ التي يدلّنا حدسنا إليها كمبادئ مُنصفة. كثير هم المؤلِّفون الذين انتقدوا تأكيد رولز أنّ إستراتيجية تأويج الأدنى هي الأكثر معقوليّة. إذ يقول بعضهم إنّ من المعقول أيضا بل من المعقول أكثر المراهنة على المنفعيّة [Hare 1975: 88-107; Baily 1997: 44-6; Barry 1989a: 333-40]، في حين يرى آخرون أنّ الإستراتيجية المعقولة هي تلك التي تعتمد ضربا من الأولويّة يُمنح بمقتضاها وزنا أكبر لمصالح من هم أقلّ امتيازا من غيرهم وتسمح، في نفس الوقت، للميسورين بالحصول على أرباح كبيرة حتىّ يتداركوا خسائرهم الصغيرة التي استفاد منها الفقراء [انظر، Parfit 1998, McKerlie 1994, 1996; Arnesson 2000a]. في حين يقول غيرهم إنّه يستحيل على الشخص تقدير مدى معقوليّة المراهنة، دون أن يعرف شيئا عن احتمالات أن يخسر، ودون علمه بمدى استعداده النفسيّ، لتحمّل مخاطر الخسارة. ويذهب كلّ هؤلاء النقّاد إلى أنّ رولز اهتدى إلى مبدإ التباين إمّا لأنّه يوصّف حجاب الجهل على نحو يمكّنه من الحصول على النتيجة التي يرجوها أو لأنّه ينطلق من فرضيات مضمرة حول سيكولوجية الأفراد، لا يجوز له صياغتها على ذلك النحو [انظر مثلا Barry 1973 : chap.9][1].

1- لقد سبق أن قام كلّ من فراليش وأوبنهايمر بجملة من التجارب لاختبار هذه الفكرة. فيُطلب من الأشخاص اللذين يجهلون الموقع الذي تعزوه لهم القسمة أن يختاروا من ضمن مبادئ متعددة للتوزيع بما فيها مبدأ الماكسمين (تأويج الأدنى)، المبدأ المنفعي ونموذج هجين من المبادئ يأوّج المتوسّط الحسابي للمنفعة ضمن حدّ أدنى من الدخل. وقد كان الاقتراح الأخير الاختيار الغالب [Frolich & Oppenheimer 1992].

أ - توارد الحجّتين.

هناك قدر من الصحّة في هذه الاعتراضات، إلا أنهّا تعتمد جميعها إستراتيجيّة نقديّة مهتزّة. فرولز يقرّ بوضوح أنه يوصّف الوضع البدئي على نحو يجعله يقود إلى مبدإ التباين. وهو يقرّ أن «كلّ تصوّر في العدالة يقابله توصيف مّا للوضع البدئي يخدم المبادئ التي تطابقه»، كما يعترف أيضا بأنّ توصيفا ما للوضع البدئيّ يمكن أن يقود إلى المنفعيّة [Rawls 1971 : 121]. ويمكن لتوصيفات أخرى للوضع البدئيّ أن تحقّق نفس الغاية المنشودة، أي صياغة إجرائيّة منصفة لاتخاذ القرار في شأن التوزيع العادل، دون أن تفضي إلى مبدأ التباين باعتباره الاختيار المعقول. ولهذا علينا، قبل أن نحدّد أي المبادئ سنختارها في الوضع البدئي، معرفة أيّ توصيف لهذا الوضع نودّ اعتماده. فرولز يشير إلى أنّ أحد الدواعي التي تجعلنا نفضّل هذا التوصيف أو ذاك للوضع البدئي هو إن كان ينتج مبادئ نقدّر حدسيّا أنها مقبولة.

لهذا، وبعد أن يصرّح رولز أنّ على الوضع البدئي تجسيد فكرة المساواة الأخلاقيّة بين الأفراد، يستدرك قائلا إنّه «توجد طريقة أخرى في تسويغ توصيف معيّن للوضع البدئي. يتعلّق الأمر هنا بمعرفة إن كانت المبادئ التي يجعلنا هذا الوضع نختارها تطابق تصوّراتنا الراسخة والموزونة جيّدا في العدالة، وتصوغها على نحو مقبول» [Rawls 1971 : 19]. لذا، يتعيّن علينا، لاختيار التوصيف الأفضل للوضع البدئيّ، أن نمسك بطرفي الحبل في نفس الوقت. فإن كانت المبادئ الناجمة عن صيغة مّا للوضع البدئيّ لا تتطابق مع تصوّراتنا الموزونة جيّدا، عندها

يكون علينا أن نختار. نستطيع إمّا تعديل تأويلنا للوضع البدئي أو مراجعة أحكامنا الراهنة، إذ حتى الأحكام التي نتبناها على نحو مؤقت كنقاط إحداثية يمكن استبدالها بأخرى. وأفترض أنّه من خلال حركة المراوحة هذه نحوّر أحيانا شروط الوضع التعاقديّ وأحيانا نعلّق أحكامنا ونصحّحها وفق مبدإ ما، سننتهي إلى اكتشاف التوصيف للوضع البدئي الذي يكون قادرا في نفس الوقت على أخذ شروط المعقول في الاعتبار وكذلك إنتاج المبادئ التي تطابق أحكامنا الموزونة جيّدا والمُصاغَةِ كما ينبغي [Rawls 1971 : 20].

في نهاية الأمر، ليست الحجّتان الحدسيّة والتعاقديّة بالمنفصلتين عن بعضهما البعض. ويقرّ رولز بإمكانيّة تحوير الوضع البدئيّ حتىّ يكون قادرا على إفراز مبادئ تكون مطابقة لحدوسنا (أو على الأقلّ لتلك الحدوس التي نحتفظ بها بعد فحصها من خلال مسار ذي اتجاهين، نسعى فيه إلى التثبّت من مدى انسجام نظرياتنا مع حدوسنا). قد يبدو في ذلك ضرب من التزوير. ولكن، لا يصحّ مثل ذلك الانطباع إلا إذا نسبنا إلى رولز القول بأن الحجّتين تقدّمان، وعلى نحو منفصل، كلّ واحدة من جهتها، الدعم للنظرية. ولئن دافع رولز أحيانا، في بعض المواضع، على موقف يوحي بمثل ذلك فإنّه سارع في

مواضـع أخرى إلى التأكيد على ما بين الحجّتين من تلازم والتشـديد على أنّهما تنهضان معا على قاعدة واحدة تتمثّل في نفس السلسلة من الحدوس المعتبرة.

لكن لماذا نزعج أنفسنا بالآلية التعاقدية؟ لماذا لا نكتفي بالحجّة الأولى؟ إنه سؤال وجيه. وإن لم تكن الحجّة التعاقديّة فاسدة بالشكل الذي يدّعيه خصومها، فهي ليست متينـة إلى الحـدّ الذي يذهب إليه صاحبها. فإذا كانت لـكلّ نظرية في العدالة رؤيتها وصيغتهـا الخاصة للوضع التعاقديّ، يتعيّن علينا عندها أن نعرف من البدء أيّة نظرية في العدالـة نقبـل بها، إذا رمنا معرفة ما هو التوصيف الملائـم للوضع البدئيّ. وبما أن رولز يرفـض مبدأ المراهنة، الـذي تقبل به المنفعيّة، لأنّه يتضمّن في رأيه التضحية بوجودنا من أجل أكبر فائدة يمكن أن يجنيها غيرنا، ويرفض أيضا أن يُعاقِب المجتمع الأشخاص الذين يعانون من إعاقات طبيعيّة لا يسـتحقونها، فهو يختار توصيفا للموقع البدئي يعبّر عـن هذين الحدسـين. وإن كُنّا لا نوافقه فيما رفضه نسـتطيع أن نختـار توصيفا آخر للوضع البدئيّ. فلا يمكن حسم الخلاف بالاستئناس فقط بالاتفاق التعاقديّ. كما لا تستطيع أي نظرية التحجّج بتأويلها الخاص للوضع البدئيّ للدفاع عن تصوّرها للعدالة، مـا دامت كلّ حالـة تعاقديّة تفترض تصوّرا مّا في العدالـة. يترتّب عن هـذا أنّه لا بدّ الإجابة عن الأسئلة الكبرى في العدالة، على نحو سابق لإجرائية التعاقد حتى نعرف أيّ توصيف للموقع البدئي سنعتمده. لكن في هذه الحالة سيصبح العقد نافلا.

لا يعني ذلك أن الآليّة التعاقديّة عديمة الجدوى تماما. فأوّلا، يمدّنا الوضع البدئيّ بتجسـيد حيّ لحدوسـنا تماما مثلما قدّمت حالة الطبيعة لدى المؤلّفين الكلاسـيكيّين تجسـيدا حيّا لفكرة المسـاواة الطبيعيّة. وثانيا، إذا كانت الحدوس التي هي عماد حجّة المسـاواة في الحظوظ تبيّن أن مسـاواة عادلة في الحظوظ لا تكفي، فهي لا تبيّن لنا وجه النقص فيها، بينما تسـتطيع الإجرائيّة التعاقديّة أن تسـهم في تدقيق هذه الحدوس. وهذا ما عناه رولز، عندما أكّد أن هذه الآليّة تسـاعدنا على «استجلاء النتائج» المترتبّة عن حدوسـنا. وثالثا، تقدّم لنا تلك الآليّة رؤية نسـتطيع من خلالها اختبار متانة الحدوس عندما تكون متداخلة أو متضاربة فيما بينها. فشـخص حَبَتْه الطبيعة بمواهب كبيرة، يمكن أن يعترض على الفكرة التي تعتبر المواهب الطبيعيّة اعتباطيّة. وسـنكون هنا أمام صدام بين حدسنا نحن وحدسه هو. ولكن إذا سحب ذلك الشخص اعتراضاته، وأصبـح يجهـل ما خبّأته له الطبيعة مـن مفاجآت عند توزيعها المواهب، سـتكون لنا عندها أسـباب معقولة لاعتبار حدسـنا هو السـليم، في حين أنّ حدسه لا يعبّر إلا عن مصالح شـخصيّة ضيّقة. فيمكـن أن يتّضح لنا أنّ بعض الحـدوس لن تكون ملزمة لنـا لو أنّنـا تجرّدنا من الاعتبـارات المتعلّقة بالموقع الخاص الـذي نحتلّه داخل المجتمع واسـتطعنا أن نفحصها على نحـو متمعّن. وتُخضع الحجّة التعاقديّة حدوسـنا إلى اختبار لتتبيّن مدى تماسـكها، إذا نُظر إليها من وجهة متجرّدة ومحايدة. ولذلك تجسّـد الآلية

التعاقديّـة، على نحـو ملموس، بعض الحدوس الجوهريّة وتوفّـر لنا وجهة محايدة لتقييم حدوسنا المتعلّقة بحالات محدّدة [Rawls 1971 : 21-22, 586].

هناك فوائد إذن في اسـتخدام آليّـة التعاقد. ولكن، من جهـة أخرى، لا يقتضي تحقيـق هذا الغرض الاعتماد بالضرورة على هذه الآلية. ويسـتأنس بعض المؤلِّفين، كما رأينـا في الفصل السـابق (هار مثلا)، بفكـرة «المُتعاطِف المثاليّ» بـدل فكرة المُتعاقِد المُحايِد لتجسـيد فكرة المساواة في الاعتبار (انظر في الفصل 2 «التفضيلات الأنانيّة»). وتُلـزم النظريتان الفاعـل الأخلاقيّ باعتماد وجهـة محايدة، ولكـن إذا كان المُتعاقِد المُحايِد يرى في كلّ عنصر من المجموعة أحد المستفيدين الممكنين من الخير الخاصّ به، ينظر المتعاطف المثاليّ، بفعل تعاطفه مع كل شخص واستعداده لمشاركته مصيره، إلى كل فرد من المجموعة على أنّه عنصر مكوّن للخير الذي يريده هو لنفسه. وتعتمد كلتـا النظريتين آلية مغايرة لتلك التي تعتمدها الأخـرى، غير أنّ هذا الاختلاف بينهما ليـس بالاختلاف الجوهريّ، باعتبار أن الغرض في كلّ منهما هو إكراه الفاعلين على اعتنـاق وجهة تمنعهم من معرفة خيرهـم الخاصّ ومن الانحياز له، عنـد اختيار مبادئ العدالـة. ويصعب في الحقيـقة تمييـز المتعاقد المحايد عن المتعاطـف المثالي [Gauthier 1986 : 237-238; Diggs 1981 : 277; Barry 1989a : 77, 196][1].

يمكن أيضا تجسـيد فكرة المساواة في الاعتبار دون اللجوء إلى آلية من نوع خاص، إذ يكفـي أن نطلـب من الفاعلين احترام سـائر أفـراد مجتمعهم على حدّ السـواء رغم علمهم بنوع الخير الذي يريدونه لأنفسـهم وقدرتهم على الحصول عليه [Scanlon 1982 ; Barry1989 : 340-8]. ويمكن في الحقيقة حتىّ أن نعتبر أنّ هناك شيئا من التضليل في استخدام إحدى الآليتين ؛ التعاقديّة والمتعاطف المثاليّ لتجسيد فكرة المساواة الأخلاقيّة. فحجـاب الجهل، وإن كان يعطي تمثيـلا حيّا للفكـرة القائلة بـأن لكلّ الأفراد نفس الأهميّـة في ذواتهـم، وليس فقـط عندما يصبحون عنـاصر مكوّنة للخير الـذي نريده، إلا أنـه ينتهـي، في آخـر المطاف، إلى إقرار رؤيـة يصبح بمقتضاها خـير الآخرين عنصرا مكوّنـا لخيريَ الخـاص (واقعا أو ممكنا). وتختفي فكـرة أنّ الأفـراد غايات في ذواتهم، عندما نسـتحضر «صورة اختيار يخدم صالح فرد عقلانيّ واحد، ولكنه ينظر إلى مختلف الأشكال المتعدّدة من الوجود الفرديّ التي تشكّل المجتمع على أنّها إمكانات متعدّدة ومختلفة أيضـا» [Scanlon 1982 : 127 وانظر أيضا Barry 1989: 214-215, 336, 370]. ففي الوضع البدئيّ ينظر الأشـخاص، وهم في وضعهم ذاك إلى مختلف الحيوات الفرديّة داخـل المجتمع على أنّها إفرازات ممكنة لضرب مـن الاختيار تحكمه المصلحة الخاصّة.

1- يرفض رولز كل اشتراك في الجوهر بين صيغته في العقد الاجتماعي وفرضية المتعاطف المحايد التي يقترحها هار. ولكن كما يلاحظ باري يتعلق الأمر هنا بإنكار «لحفظ ماء الوجه» [Barry 1989 : 410 n. 30]. من المؤسف أن يشعر رولز بنفسه مضطـرّا إلى تضخيـم حجم الاختلاف بـين نظريته ونظرية هـار لأن في ذلك إضعاف لموقفه. انظر مواقـف ناقدات رولز من النسويات في الفصل 9.

ومـع أن رولز يعمل على التقليل من أهميّة هـذه المفارقة تدعم الآلية التعاقديّة مثل ذلك الانطباع وتجعل الدلالة الحقيقيّة لمعنى المساواة في الاعتبار يكتنفها الغموض.

لا تضيف إذن آلية العقد إلا الشيء القليل لنظرية رولز. وتظلّ لذلك الحجّة الحدسيّة صاحبـة الأولويّة، ومهما أعلى رولز من قيمة حجّته التعاقديّة، فلا تقوم هذه الأخيرة، في أقصى الأحوال، إلا بالمسـاعدة على تجسيد الحجـة الأولى. ولا نرى لماذا يكون رولز في حاجة إلى حجّة تعاقدية مسـتقلّة بذاتها. ونذكر كيف سبق له أن اشتكى من ذلك الوضـع الذي يكون فيه المـرء مكرها على الاختيار بين المنفعيّة كنظرية متناسـقة، ولكنّها تضادّ الحدس، والحدسـية التي تجمّع لفيفا من حدوس متفرّقة تفتقر إلى نسـيج نظريّ يشـدّها بعضهـا إلى بعض. وهو إن ظفـر بـبديل عـن المنفعيّة يكون متناسـقا وينسـجم مع حدوسنا فستكون نظريّتـه متينة إلى حدّ يجعلها لا تنهار جرّاء التداخل في صلبها بين حجج من طبيعة حدسـيّة وأخرى تعاقديّة. وكما يشرح ذلك هو بنفسـه: «لا يمـكن اسـتنتاج تصوّر للعدالة من مقدّمات تكون بديهيّة بذاتها أومن جملة من الملابسات تحكم تطبيق المبادئ، فعلى الخلاف من ذلك، لا بدّ أن يقوم تسويغ نظرية في العدالة على تضافر اعتبارات متعدّدة وعناصر مختلفة تنتظم فيما بينها ضمن رؤية متّسقة» [Rawls 1971: 21]. ذلك هو ما يسميه رولز «التوازن المتروّي» وهو الغاية التي ينشد تحقيقهـا[1]. وتعضُد مبادئه في العدالة بعضها البعض، من خلال التفكّر في الحدوس التي نهتـدي بها في أفعالنا وفي حياتنا اليوميّة، ومن خلال التأمّل في معنى العدالة حين نتمثّلها مـن وجهة محايدة ومسـتقلّـة عن المواقع التي نحتلّها داخـل المجتمع وفي الحياة اليومية. فـلأنّ رولز يريد بلوغ مثل تلك الموازنة المترويّـة، تكون انتقادات **هار** و**بارّي** في غير محلّها. فحتىّ إن كان لهما الحقّ في الاعتقاد أنّ الوضع البدئيّ كما وصّفه رولز لا يفضي ضرورة إلى مبـدإ التباين، يمكن لهذا الأخير أن يعيد توصيف ذلك الوضع على نحو يجعلـه يؤدي إلى ذلك المبدإ. قد يبدو في ذلك تحيُّل ولكنّه، في الواقع، مفيد ومشروع إن كان يقود إلى توازن مُترَوّ، أي إذا كان يعني «أننا قمنا بكلّ ما ينبغي علينا القيام به لجعل قناعاتنا في العدالة الاجتماعية متّسقة ومسوّغة» [Rawls 1971 : 21].

لكي يكون نقد مّا لنظرية رولز وجيها حقّا، لا بدّ إمّا أن يضع الحدوس الأساسيّة التـي تنطلق منها موضع سـؤال، وإمّا أن يـبرز كيف إنّ مبدأ التباين ليس التجسـيد الحقيقيّ لتـلك الحدوس (ولا بدّ بالتالي أن يقتضي التوازن المتروّي الذي ننشده توصيفا مغايـرا للوضع البدئي). سـأفحص، في الفصول القادمة النظريـات التي لا تقبل بمثل تلك الحدوس. غير أنيّ أريد أن أنظر قبل ذلك في هذه الإمكانية الثانية. هل يمكننا تشـخيص الصعوبات القائمة في صميم نظرية رولز والتـي لا تتعلّق بالحدوس المعتمدة وإنما بالطريقة التي تقع بها صياغتها؟

1- للاطلاع على تقديم لفكرة «التوازن المتروّي» وفيّ للمصدر انظر Daniels 1979; Nielsen 1993; Norman 1998.

ب - الصعوبات الداخلية

يتعلق أحد الحدوس المحوريّة لـرولز، كما رأينا، بالتمييز بين الاختيار والملابسات. وتقوم حجّته ضدّ التصوّر الشـائع للمساواة في الحظوظ على أنّه يعطي دورا كبيرا لأثر المواهـب الطبيعيّة غير المسـتحقّة على توزيع الموارد، وهو رأي أوافقـه فيه. لكنّ رولز يوسّـع من نطاق تأثير أشكال اللامساواة الطبيعيّة في نفس الوقت الذي يضيّق فيه من نطـاق تأثير اختياراتنا الشخصية.

- التعويض عن اللامساواة الطبيعية

سـأفحص، في المقام الأوّل، مسألة المواهب الطبيعيّة. يؤكد رولز أن الحقّ في الموارد الاجتماعيّة لا يجب أن يتأثّر بما زوّدت به الطبيعة البشر من قدرات. فلا يستحقّ الموهوبون دخـلا أكثر أهميّة ولا يحـق لهم الحصول على مرتّبات أفضل مـن غيرهم إلا إذا كان ذلك سيحسّـن حال من هم الأكثر تـضرّرا في المجتمع. لذلك يكون مبدأ التباين كفيلا، في رأي صاحبـه، بضمان عدم تضمّن المواهب الطبيعيّة لأثر غير عادل.

إلا أن فرضية رولز تغالي في تقدير أثر العوامل الاعتباطيّة على مصائر النـاس. ويعود ذلك إلى أنّ صاحبها يحدّد موقع الناس الأكثر تضرّرا داخل المجتمع، وفق ما يحصلون عليـه من الخيرات الاجتماعيّة الأوّليّـة - الحقوق والفرص والثروات... إلخ. وهو لا يهتمّ بما يمتلكه الناس من الخيرات الأوّليّة الطبيعية عند تحديده الأشـخاص المتضرّرين من القسـمة الراهنة للموارد. وفي هذا السـياق، يكون، بالنسبة لـرولز شخصان متساويان في نسـبة الرفاه إذا كانت في حوزتهما نفس السـّلة من الخيرات الاجتماعيّة الأوّلية حتىّ وإن كان أحدهما أقلّ موهبة أو أنّه كان عليل الجسـم أو الذهن أو يشكو من وضع صحـيّ هشّ. كذلك إذا كان شـخص مـا يفوق أقرانه من حيـث حيازة الخيرات الأوّليـة الاجتماعيّة، يكون عندها في وضع أفضل وفق مقياس رولز حتىّ وإن لم تكن هذه النسـبة من الخيرات التي تميّزه عن غيره كافية لتسـديد التكاليف الإضافيّة التي يستدعيها تلافي أثر إعاقة طبيعية، مثلما عندما يتعلق الأمر بعلاج طبيّ أو استخدام جهاز أو آلة في حالة إعاقة جسديّة ما.

لكن لماذا يكون الأسـاس المرجعي في الحكم على عدالة المؤسّسـات الاجتماعية هو أفق انتظارات الشـخص الأقلّ امتيازا من حيث التمكين من الخيرات الاجتماعية؟ ففكرة كهذه مناقضة للحجّة التعاقديّة وكذلك للحجّة الحدسيّة. فمن جهة الحجّة التعاقدية، لا تنسـجم هذه الفكرة مع افتراض عقلانيـة الأطراف المتعاقدة في الوضع البدئـي. فإذا كانت الصحّة كـما يقول رولز هي بقدر أهميّة المـال للنجاح في الحياة، وإذا كانـت الأطراف المتعاقدة تريد الاهتـداء إلى ترتيب اجتماعيّ يضمن لكلّ فـرد منها أقصى ما أمكن من الخيرات الأوّليّة في أسـوء الأحوال التي يمكن أن يجد نفسـه

فيها (وفق تفكير يعتمد قاعدة تأويج الأدنى)، لماذا لا تُعامل إذن حالات وهن الصحّة ونقص المال باعتبارها أشكالا من الإجحاف في التوزيع الاجتماعي للموارد؟ فلو وجد أيّ شخص نفسه في يوم من الأيّام معوّقا، سيعترف عندها بأنّ وضعه قد تدهور، رغم أن سلّة الخيرات الاجتماعيّة التي يتمتّع بها، ظلّت على حالها. فلماذا لا يرغب ذلك الشخص في أن يعترف المجتمع أيضا بهذا الضرب من الإجحاف الذي لحق به؟

من المفترض أن تسير الحجّة التعاقديّة في نفس الاتّجاه. فليست الخيرات الطبيعيّة الأوليّة ضرورية مثل الخيرات الاجتماعيّة لقضاء حياة راضية فحسب، بل إنّ الأفراد لا يستحقّون المواقع التي يشغلونها بفعل توزيع القوى والمقدّرات الطبيعية،ويكون بالتالي، من غير العادل، أن يحظى شخص بامتياز مّا أو أن يُحرم منه آخر بسبب تلك المواقع. ويعتبر رولز -كما رأينا- أنّ مثل هذا الحدس يقودنا إلى تبنّي مبدإ التباين الذي ينصّ على أنّه لا يحقّ للأفراد التمتّع بدخل يفوق دخل أقرانهم بفضل ما لهم من مواهب طبيعيّة، إلا إذا أسهم ذلك في تحسين وضع الأشخاص الأكثر تضرّرا : «سننتهي إلى مبدإ التباين، إن كنّا نروم ترتيب نظام المجتمع على نحو لا يحظى فيه أحد بامتياز أو يحرم منه بفعل الموقع الذي وجد نفسه فيه أثناء توزيع القدرات الطبيعيّة أو بفعل موقعه الأصليّ داخل المجتمع، ومن دون أن يترتّب عليه دفع أو تلقّي تعويض معادل لما امتاز به أو حُرم منه» [Rawls 1971 : 102]. غير أنّ هذه القاعدة غير دقيقة، وقد تكون حتى مظلّلة. ففي الواقع نحن لا ننقاد إلى مبدإ التباين إلا عندما نفهم هذا «الامتياز» أو ذلك «الإجحاف» فقط من خلال مفردات الخيرات الاجتماعيّة. فمبدأ التباين يضمن أن لا يستحوذ الذين حَبَتْهُم الطبيعة بمواهب على حصّة من الموارد الاجتماعيّة تفوق ما ناله غيرهم وأن لا يتضرّر المعوّقين لنفس السبب. إلا أنّ ذلك لا يكفي «للتعويض عن أثار الصدفة الطبيعيّة والملابسات الاجتماعيّة» [Rawls 1971 : 100]، إذ يواصل من بجّلتهم الطبيعة التمتّع بما تدرّه عليهم من فوائد المواهب التي منحتها إيّاهم في الوقت الذي يُحرم منها المعوّقين دون ذنب ارتكبوه حتى يتحمّلوا مثل ذلك المصير. فمبدأ التباين يضمن لي الحصول على نفس سلّة الخيرات الاجتماعيّة التي يحصل عليها شخص معوّق حتى وإن كان مثل ذلك الشخص يتحمّل تكاليف علاج ومصاريف نقل إضافية لا أتحمّلها. فقدرته على العيش بهناء تتقلّص على نحو غير مشروع بفعل ملابسات خارجة عن نطاقه لا بفعل اختياراته الشخصيّة. ومبدأ التباين لا يريحه من مثل ذلك العبء[1].

1- هذا الاعتراض قد أثاره كلّ من براين بارّي وأمرتيا صن، وإن وقعا الاثنان في الخطأ عندما أرجعا سبب الإشكال إلى التجاء رولز إلى فكرة الخيرات الأولية قصد تحديد أيُّ الناس يكون الأكثر تضرّرا [Barry 1973 : 55-57; Sen 1980 : 215-216]. ولكن في الحقيقة موطن الإشكال عند رولز هو اعتماده لائحة ناقصة لتلك الخيرات الأولية وليس فكرة اللائحة في ذاتها، فهو يُقصي منها اعتباطا الخيرات الأوّلية الطبيعية. وهو ينظر إلى فكرة التعويض عن الإعاقات الطبيعيّة من خلال صيغة «مبدإ جبر الضرر» أي مبدأ يخصّص تعويضا يمكّن من محو الآثار المباشرة للإعاقة لتحقيق مقتضى المساواة في الحظوظ [Rawls 1971 : 100-102]. لكن لماذا لا نتصوّر ذلك التعويض كطريقة لمحو تفاوت غير مبرّر عموما في تقاسم الخيرات الأوّلية؟ وإن كان يتوجّب علينا التعويض عن تكاليف الإعاقات الطبيعية فليس قصد أن يستطيع ضحاياها ولوج السباق مع الأسوياء على قدم المساواة معهم وإنما ليحصلوا على ما يمكّنهم من قضاء عيشة راضية. لنقاش مستفيض اكثر

يبدو كأن رولز لم يتفطّن إلى كامل التبعات المترتبة عن مجادلته التصوّر الشائع للمساواة في الحظوظ. فالموقف الذي انتقده يتمثّل في التالي:

1 - لا يستحقّ أحد تحمّل اللامساواة الاجتماعيّة ولذلك لا بدّ أن تصحّح مظاهرها أو تُجبر أضرارها، في حين تظلّ اللامساواة الطبيعية تُؤثّر في توزيع الموارد الاجتماعيّة وفق قاعدة المساواة في الحظوظ.

يدافع رولز عن فكرة أن اللامساواة الطبيعيّة غير مستحقّة تماما بقدر ما هي كذلك اللامساواة الاجتماعية،لهذا تكون الأطروحة (1) «غير مستقرّة». فيقترح استبدالها بالأطروحة التالية:

2 - لا بدّ من التعويض عن الضرر المترتّب عن اللامساواة الاجتماعيّة ولا يجب أن يتأثّر توزيع الموارد الاجتماعيّة باللامساواة الطبيعيّة.

ولكن، إذا كانت اللامساواة الطبيعيّة غير مستحقّة مثلما هو شأن اللامساواة الاجتماعيّة تكون عندها الأطروحة (2) غير مستقرّة هي الأخرى. فلا بدّ إذن من تعويضها بالأطروحة التالية:

(3) ينبغي التعويض عن اللامساواة الطبيعية والاجتماعية.

لا ينبغي فقط، وفق رولز، أن لا يُحرم الأشخاص الذين نشؤوا في وسط إيثني أو اجتماعي متضرّر من الامتيازات الاجتماعيّة وإنما يتعين أن يكون لهم الحقّ أيضا في تعويض عن الأضرار الناجمة عن إعاقتهم الاجتماعيّة تلك. ولكن لماذا لا يُعامل بالمثل أولئك الذين ولدوا بإعاقة طبيعية ما؟ لماذا لا يكون لهؤلاء الأشخاص حقّ في التعويض عما أصابهم جرّاء تلك الإعاقة (كمساعدات اجتماعية للعلاج وللنقل وللتكوين مثلا) فضلا عن حقّهم في أن لا يكونوا عرضة لأيّ تمييز ضدّهم؟

لهذا الموضوع قارن بين [Michelman 1975 : 330-339; Gutman 1980 : 126-127; Daniels 1985 chap.3] مع [Pogge 1989 : 183-188 و Mapel 1989 : 101-106].

ويعتبر بعض المؤلّفين أنّ رولز يميل إلى التعويض عن الإعاقات الطبيعيّة لأسباب لا تتعلّق بالعدالة. إذ يدرج واجباتنا نحو الأشخاص الذين لم تسعفهم الطبيعة ضمن «العطف العمومي» [Martin 1985 : 189-91] أو ضمن «المطالب الأخلاقية» [Pogge 1989 : 186-91, 275]. وليست هذه الواجبات مجرد مسألة عطف، إذ يقع على عاتق الدولة واجب فرض الامتثال لها مع أنها لا تندرج ضمن مقتضيات العدالة. وفق بوغي ومارتن تتعلق نظرية رولز في العدالة أساسا بـ«العدالة الأساسية» في حين أن التعويض عن الإعاقات الطبيعية يرتبط بمشكلة أكبر هي «الإنصاف في نظام الكون» [Martin 1985 : 180; Pogge 1989 : 189]. للأسف لا أحد من هذين المؤلّفين يشرح لنا طبيعة هذا الاختلاف، ويبيّن لنا إن كان ينسجم مع إلحاح رولز على أنه لا بدّ من «التعويض عن آثار الصدف الطبيعيّة والظروف الاجتماعيّة» [Rawls : 585]. فمارتن مثلا يبدو وكأنّه يدافع عن الرأي القائل أن التعويض عن الآثار اللامتساوية للمواهب الطبيعيّة هي مسألة عدالة أساسيّة في حين أن التعويض عن الآثار اللامتساوية للإعاقات الطبيعية مسألة عطف [Martin 1985 : 178]. ولا نفهم ما الذي يسوّغ تمييزا كهذا في المقاربة الرولزية. فبراين بارّي مثلا يرى أن هذا الحصر لا يكون مشروعا إلا متى تخلّى رولز تماما عن فكرة العدالة كتقدير للأشخاص على نحو متساو واعتمد مكانها الفكرة الهوبزية للعدالة كاستفادة متبادلة [Barry 1989: 243-246]؛ انظر أيضا الملاحظة 2 في الهوامش .

هناك، إذن، عوامل من طبيعة حدسيّة وأخرى من طبيعة تعاقديّة تناضل من أجل الاعتراف بالحقّ في التعويض عن الإعاقات الطبيعيّة ومن أجل إدراج الخيرات الطبيعيّة ضمن لائحة الخيرات الأوّلية التي تمكّن من تحديد من هم الأشخاص الأكثر تضرّرا. أكيد أن فكرة التعويض عن اللامساواة الطبيعية تطرح جملة من الصعوبات، سأتطرق إليها في المقطع الموالي من هذا الفصل. وقد يتعذّر إنجاز الحلّ الذي يدلّنا عليه حدسنا باعتباره الحلّ الأكثر إنصافا. لكنّ رولز لا يقبل حتىّ بالاعتراف بضرورة جبر الضرر الناجم عن اللامساواة الطبيعيّة.

- التمويل العمومي للاختيارات الفردّية

يتعلّق المشكل الثاني بالوجه الآخر لحدسنا. لا يستحقّ الأفراد تحمّل أعباء نفقات تحقيق اختيارات ليسوا مسؤولين عنها. لكن، ما الذي سنفعله عندما تتعلق همّة البعض بما هو باهظ الثمن؟ يتمثّل ردّ فعلنا الطبيعيّ في القول بأن التكاليف الباهظة التي تفرضها ظروف مّا على بعض الناس تمنحهم حقوقا يتوجّب علينا احترامها خلافا لما هو الأمر بالنسبة لتلك التكاليف العالية التي تتسبّب فيها اختيارات حرّة وأذواق شخصيّة. فنحن لا نردّ الفعل على نفس النحو تجاه حالة شخص ينفق 100 دولار في الأسبوع لعلاج مرض ما وتجاه حالة شخص آخر ينفق نفس المبلغ لاقتناء خمور جيّدة النوعيّة لأنّه مولع بها. وبهذا الحدس عينه، يستنجد رولز عندما ينتقد التصوّر السائد للامساواة في الحظوظ الذي لا ينتبه إلى أنّ اللامساواة الطبيعيّة خارجة عن إرادة الأفراد. فهل يصحّ أن نكون في المقابل مهتمّين أيّما اهتمام بالاختيارات الشخصيّة؟

لنفترض أننا نجحنا في جعل الملابسات الطبيعيّة والاجتماعيّة لحياة الأفراد متساوية. ولنضرب لذلك مثالا بسيطا جدّا. لنتخيّل شخصين يتحلّيان بنفس المواهب الطبيعيّة ويشتركان في المنشأ الاجتماعي. يودّ الأوّل لعب التنس طوال اليوم ويكتفي بالعمل في مزرعة في جوار سكناه لمدة كافية من الوقت لجمع مبلغا من المال يمكّنه من اقتناء أرض تصلح ميدانا للعب التنس وبستانا لإنتاج الموارد التي يتطلبها أسلوبه في العيش (غذاء، ملبس، تجهيزات.) أما الآخر فيودّ اقتناء أرض بنفس المساحة لينشأ فيها مزرعة توفّر له ما يسدّ حاجاته من البقول، مع قسط يبيعه في السوق. ولنتخيّل مع رولز أننا نأخذ، كنقطة انطلاق، توزيعا للموارد على قاعدة المساواة يمكّن كلّ منهما من اقتناء الأرض التي يريدها وأن يتعاطى المهنة التي يفضّلها أي لعب التنس من جهة والبستنة من جهة أخرى. وإذا تركنا عوامل السوق تؤتي فعلها بحريّة فسيجمع البستاني بسرعة فائقة موارد أكبر من تلك التي سيجمعها لاعب التنس. فرغم أنّهما قد انطلقا بنفس القسط من الموارد، استنفذ اللاعب الزاد الذي كان معه في البداية، إذ لا يوفّر له عمله الفلاحيّ الموسميّ إلا قدرا من المال يكفيه فقط لمزاولة نشاطه الرياضيّ. وبالمقابل فإن البستانيّ، بفعل ما وظّفه من قوة عمل، ضاعف قسطه الأوّلي من الموارد ووفّر لنفسه دخلا قارا هامّا. ولا يكون، وفق رولز، هذا التفاوت في الدخل مقبولا إلا إذا كان

- لفائدة من هو الأكثر تضرّرا، أيّ تحديدا لاعب التنس الذي يجد نفسه في آخر المطاف بدخل زهيد. وإن لم يستفد مباشرة من ذلك التفاوت فعلى الدولة عندها أن تحوّل لصالحه نسبة من مرابيح البستانيّ حتى يتساوى دخلاهما.

أن ندّعي أن هذا النوع من الضريبة على الدخل ضروريّ لتحقيق مقتضى المساواة - بمعنى معاملة هذين الشخصين لاعب التنس والبستاني سوائين - أمر أقلّ ما يمكن أن نقوله فيه إنّه غريب. فلنتذكر أنّ لاعب التنس يتمتّع بنفس المواهب الطبيعيّة التي للبستانيّ وينحدر من نفس أصوله الاجتماعيّة ويمتلك في البدء نفس الحصّة من الموارد التي لديه. فقد كان بإمكانه بالتالي أن يختار لنفسه عملا ذا عائدات أكبر لو أنه سخّر وقته لتعاطي البستنة، تماما مثلما كان يمكن للبستانيّ أن يفضّل ربحا أقلّ بكثير، لو أنّه قضّى معظم وقته في لعب التنس. فقد كان أمام كلّ واحد منهما جملة من الاختيارات لممارسة أنشطة مختلفة، سواء كان الشغل وتوفير الدخل أو التسلية وتعاطي الرياضة. وقد اختار كلّ منهما النشاط الذي يفضّله. فالسبب الذي جعل لاعب التنس لا يختار البستنة كنشاط يوميّ هو تفضيله لعب التنس على ربح المال بفلاحة بستانه. وتختلف تفضيلات الأفراد وفقا للقيمة التي يمنحونها لنشاطي التسلية وزيادة نسبة الدخل، وقد فضّل أحدهما الأولى في حين فضّل الآخر الثانية.

إذا اعتبرنا أن اختلاف الأسلوبين في الحياة ناتج عن الاختيار الحرّ لكلا الطرفين، فكيف يمكن الزعم بأنّنا نعامل لاعب التنس بجفاء ونحرمه من حقّه في المساواة عندما نبيح للبستانيّ التمتّع بما يدرّه عليه من دخل أسلوب في الحياة اختاره هو، في حين رفضه لاعب التنس؟ يدافع رولز عن مبدإ التباين مؤكّدا أنه قادر على تعديل كفّة اللامساواة الناجمة عن صدف الطبيعة والنشأة الاجتماعيّ. ولكن، لا ينطبق ذلك على واقع الحال هنا. فبدل القضاء على مظاهر الحيف، يطلب مبدأ التباين من البستانيّ تمويل أسلوب في الحياة يتطلّب نفقات عالية ويمكّن لاعب التنس من مزاولة هوايته. وسيكون لزاما عليه عندها تحمّل تكاليف إضافية أي عدم التمتّع بأوقات الراحة لتوفير دخل أكبر حتى يموّل نفقات حياته وتكاليف أسلوب حياة لاعب التنس، في حين لا يكلّف هذا الأخير نفسه عناء دفع مقابل لممارسته هوايته، ما دمنا لا نطلب منه التضحية بدخل ما للحصول على قدر أكبر من المتعة. فتؤدّي هذه الآلية إلى تدهور شروط المساواة بدل أن تحسّنها. وعندما نعتمد مثل تلك الآلية، نكون عندها قد لبّينا طلب أحد الطرفين، أي تحقيق أسلوبه المفضّل في الحياة (نشاط رياضي مكثّف)، بفضل تلك النسبة من الدخل المتأتّية من الأداء الضريبي المُسلّط على الطرف الآخر، والذي سيكون له الحقّ هو أيضا في العيش وفق أسلوبه المُفضّل في الحياة (نشاط منتج ذو عائد مالي مهمّ)، ولكن، مع القبول بدفع نسبة من دَخْلِه للدولة في شكل ضريبة. يتعيّن إذن على البستانيّ أن يتنازل عن جزء ممّا يجعل حياته ثمينة حتى يتمكّن لاعب التنس من تأويج قيمة حياته. ومعاملة كهذه له تخالف المساواة وتفتقر لأي مبرّر معقول.

عندما تكون اللامساواة في الدخل نتيجة لاختياراتنا، لا نتيجة الملابسات التي نجد أنفسنا فيها، يصبح مبدأ التباين يكرّس الظلم بدل أن يزيله. فمفهوم المساواة في المعاملة بين كلّ الأفراد، يفترض أن يدفع كلّ شخص ثمن اختياراته. واقتضاء أن يتحمّل كلّ شخص مسؤولية اختياراته، ليس إلا الوجه الآخر لفكرة حدسيّة تقول لنا أنّه لا يمكن أن ندفع ثمن اللامساواة المتأتّية من ظروف خارجة عن نطاقنا. فمن غير العدل أن يتضرّر أشخاص بفعل ظروف غير مساوية لظروف غيرهم، ولكن لن يكون أيضا من العدل أن يُفرَضَ على البعض دفع ثمن اختيارات غيرهم في الحياة. ويمكن القول، بلغة تقنية أكثر، أنّه لكي يكون نموذج مّا في التوزيع مناسبا يتعيّن عليه أن يكون في نفس الوقت «مهتمّا بالتطلّعات الفرديّة» ومستقلاّ عن «التخصيصات البدئيّة» [Dworkin 1981 : 311]. يعني ذلك أنه ينبغي لهذا النموذج أن يحرص على أن يكون للأفراد المصير الذي يتوافق مع ما يطمحون إليه (بالمعنى الواسع أي أهدافهم وخططهم في الحياة) وأن لا يخضع هذا المصير لتخصيصات حصلوا عليها من الطبيعة أو من المجتمع (أي الملابسات التي يحقّقون فيها طموحاتهم).

ويشدّد رولز نفسه على أنّنا نتحمل مسؤوليّة اختياراتنا. وهذا هو، في واقع الأمر، السبب الذي يجعله يتّخذ، كمقياس للعدالة، توزيع الخيرات الأوّلية التي بحوزة الأفراد وليس مستوى الرفاه الذي يتمتّعون به. وينبغي، وفقا لهذا التصوّر، أن يحصل أصحاب التفضيلات المُكلِفَة، من نفس سلّة الخيرات الأوّلية، على درجة من الرفاه أقلّ من تلك التي يحصل عليها أصحاب الأذواق البسيطة. ولهذا، لن يكون أصحاب الأذواق البسيطة ملزمين بتمويل الأذواق المجحفة للآخرين، لأنّنا، كما يقول رولز «قادرون على تحمّل مسؤولية الغايات التي رسمناها لأنفسنا». لهذا «يحقّ لنا أن نتصوّر أن أصحاب الأذواق غير المكلفة يقومون طيلة حياتهم بتعديل رغباتهم ونزواتهم حتى تتوافق مع مستوى الدخل والثروة الذي يأملون، على نحو معقول، الحصول عليه؛ بالتالي فمن غير المنصف أن يحصلوا على دخل أقلّ من ذلك المستوى ليوفّروا للآخرين أسباب التمتّع بنتائج» رغباتهم المشطّة [Rawls 1982b: 168-169; 1975: 553; 980 : 545; 1974 : 643; 1978 : 63; 1985: 243-244]. فلا يريد رولز إذن أن يجعل البستانيّ ينفق على لاعب التنس. وبالفعل، يقول أحيانا مؤلف نظرية في العدالة أن تصوّره في العدالة معنيّ بضبط تلك الأشكال من اللامساواة التي تؤثّر في حظوظ الأفراد في الحياة، وليس معنيّا بتلك اللامساواة المترتّبة عن الاختيارات الفرديّة في الحياة والتي تندرج ضمن مسؤولية الأفراد أنفسهم [Rawls 1971: 7, 96; 1979: 14-15; 1982b: 170]. وللأسف، لا يميّز مبدأ التباين بين اللامساواة الخارجة عن نطاق الأفراد وتلك التي يتسبّبون فيها لذواتهم بأنفسهم. فإحدى تبعات تطبيق هذا المبدإ هي أن يدفع بعض الأشخاص ثمن اختيارات غيرهم في تلك الحالات التي يكون فيها المتضررون هم المسؤولون عمّا هم فيه، مثلما هو الأمر بالنسبة للاعب التنس. ويأمل رولز أن يخفّض مبدأ التباين من حدّة الآثار غير العادلة للإعاقات

الطبيعيّـة والاجتماعيّة على حيـاة الأفراد إلا أنه يقلّص في نفـس الوقت الأثر المشروع للجهد وللاختيارات الفرديّة على نوعيّة حياة الناس.

لهذا، ففي الوقت الذي يقرّ فيه رولز بالاختلاف بين الاختيارات والملابسات لا يعير مبدؤه في التباين اعتبارا لذلك الاختلاف، وذلك على الأقلّ من جهتيـن أساسـيتين. فيُفـترض، مـن هذا المبـدإ، أن يحدّ من أثر الموقـع الاعتباطيّ في توزيـع التخصيصات الطبيعيّـة. لكن، باعتبار إقصاء رولز للخـيرات الأوّليّة الطبيعيّة من لائحة الموارد التي سـنحدّد وفقها من هم الأكثر تضرّرا، لن يحصل في الحقيقة ضحايا المعوّقات الطبيعية على أيّ تعويض، رغم أنهّم لا يسـتحقّون مثل ذلك المصير. بالمقابل، وفي حين يُفترض أن يتحمّل الأفراد مسـؤولية اختياراتهم، يجعل مبدأ التباين البعض يدفع ثمن اختيارات البعض الآخر. فهل مـن طريقة أمثل، يا تُرى، يتوّفر فيها «الاهتمام بالتطلّعات الفرديّة» وتكون «مستقلّة عن التخصيصات البدنيّة"؟ ذلك هو ما تنشده نظرية دووركين.

4. دووركين والمساواة في الموارد

يقبـل دووركـين بفكـرتي «الاهتـمام بالتطلعـات الفرديـة» و«الاسـتقلال عن التخصيصـات البدنيـة»، باعتبارهما غاية ومثـلا أعلى، وهو نفس ما يريـد تحقيقه مبدأ التبايـن لـرولـز. غير أنّه يقدّر أن هذا المثال يمكـن أن يُنجز على نحو أنجع من خلال آلية توزيع مغايرة. إنّ نظريته شديدة التعقيد -تتضمّن اللجوء في نفس الوقـت إلى نظام المزاد العموميّ وآلية ائتمان والسوق والجباية- ويصعب عرضها على نحو ضاف، لكنني سأستعرض البعض من الأفكار الأساسيّة التي تقوم عليها.

أ - المزاد العمومي: أن ندفع أثمان اختياراتنا.

سـأبدأ باستعراض تصوّر دووركين لنموذج توزيع مهتمّ بتباين التطلّعات الفرديّة. وأفـترض مـرة أخرى، لتبسـيط الأمـر، أنّ الأفراد مزوّديـن بنفس المواهـب الطبيعيّة (سـأتطرق لاحقا إلى جواب دووركين على المسـائل المتعلّقة باللامسـاواة في المواهب الطبيعيّـة). يطلب منّا دووركين تخيّـل حالة تكون فيها كلّ موارد المجتمع موضوع مزاد عمومي، يشـارك فيـه كلّ أفراده. ينطلق الجميع بنفس القـدرة الشرائية -100 صَدَفةٍ في مثال دووركين- ويسـتخدمونها لاقتناء الموارد التـي تبدو لهم موافقة أكثر لخُطَطِهم في الحياة.

وإذا أُنجز هذا المزاد، كما ينبغي، سـيرضى كلّ فرد بالنتيجة التي حصل عليها أي أنّه لـن يفضّل أحد من الأفراد سـلّة خيرات غيره عن تلك التي فاز بها هو لنفسـه. في حال عدم الرضا، يمكن للشخص أن يتقدّم بعرض للحصول على الأشياء التي يتطلّع

إليها بدلا عن تلك التي حصل عليها. يعمّم هذا المثال حالتي لاعب التنس والبستانيّ اللذين انطلقا بنفس المبلغ المالي واقتنيا قطعتي الأرض التي كانا في حاجة لها لممارسة أنشطتهما المفضّلة. وإذا سار المزاد في الاتجاه الصحيح سيجد كلّ الناس أنفسهم في نفس الوضع أي أن كلّ فرد منهم سيفضّل سلّة خيراته عن تلك التي لغيره. ذلك هو ما يسميه **دووركين** «اختبار الحسد». وإذا نالت نتائج المزاد الرضا يمكن أن نعتبر أن المعاملة بين الأفراد كانت متساوية باعتبار أن التباينات بينهم لا تعبّر إلا عن اختلاف في التطلّعات وعن تنوّع في التصوّرات لما يُضْفِي معنى للحياة. وتنجح عملية البيع بالمزاد العلنيّ في اختبار الحسد إذا جعلت كلّ شخص يدفع ثمن ما يختاره [Dworkin 1981 : 285][1].

يمكن أن تُعدّ فكرة اختبار الحسد هذه أفضل طريقة للتعبير عن التصوّر الليبراليّ في العدالة. وإن طُبّقت على نحو سليم ستُحقق الغايات الرئيسية الثلاث لنظرية رولز: احترام مقتضى المساواة الأخلاقيّة بين الأفراد، التعويض عن اللاعدالة الاعتباطية أخلاقا، وتحمّل الأفراد مسؤولية اختياراتهم. وستكون آلية إعادة توزيع كهذه منصفة حتىّ وإن سمحت ببعض التفاوت في الدخل. فليس للبستانيّ وللاعب التنس نفس الدخل، ولكن لا أحد منهما كان ضحيّة لأي تمييز في الاعتبار، إذ يستطيع كلّ منهما أن يعيش كما يريد، ويمكن أن يتقدّم كلّ شخص بعرض لاقتناء سلّة الخيرات الاجتماعيّة التي تتوافق الأكثر مع تصوّراته لمعنى الحياة. وبمعنى آخر، لا أحد يستطيع أن يدّعي أنّ المعاملة التي حظي بها كانت أقلّ احتراما لشخصه من تلك التيّ حظي بها غيره، من حيث توزيع الموارد، ما دام كلّ شخص يريد الحصول على سلّة خيرات شخص آخر يكون ملزما بأن يتقدّم في شأنها بعرض شراء. ويصعب أن نرى كيف يستطيع المرء أن يتقدّم باعتراض مشروع تجاه أيّ كان أو أن يحتجّ الآخرون عليه[2].

1- لنقاش مستفيض أكثر لفكرة غياب الحسد واستخدامها كمقياس للتوزيع العادل انظر: Fleurbaey 1994; Arnsperger 1994.

2- يمكن دوما تصوّر اعتراضات تنطبق حتى في حالة نجاح اختبار الحسد. وباعتبار أن هذا الاختبار لا يقدّم لنا أيّة إشارة حول مستوى الرفاه الملموس للبشر يمكن تخيّل حالة شخصين لهما نفس الكفايات الطبيعية أحدهما يعيش التعاسة في حين ينعم الآخر بالسعادة. كلّ ما يقوله لنا اختبار الحسد هو أن الشخص التعيس سيكون أكثر تعاسة لو أنه تمتّع بنفس سلة الموارد التي هي بحوزة الشخص السعيد. فلنتخيّل أن الأمر يتعلق بشخص يشكو انهيارا عصبيا ومنطويا على نفسه وهو على هذه الحال مهما كانت الموارد التي في حوزته ومهما حصد من نجاحات في الحياة. وفي حالة كهذه لن يمدّه توزيع ما للموارد حتى ولو اعتُمد إثر اختبار الحسد بمستوى من الرفاه مساوٍ لذاك الذي لشخص آخر. وباعتبار أن هذا الشخص لا يستطيع فعل أيّ شيء للتغلّب على مزاجه السوداوي يمكن أن نعتبرَ أن له الحقّ في قسط إضافي من الموارد. (ولكن ما دامت تعاسته لا صلة لها بسلّة الموارد التي يمتلكها لا نرى كيف يمكن لأي شكل من إعادة التوزيع أن يغيّر في الأمر شيئا.)
هذا الأمر يوضّح لنا كيف أن التصنيفات القطعية التي يلجأ إليها دووركين غير مقنعة. وبالفعل فهو ينزع إلى تصور الأشياء كلها إما من حيث هي تطلعات (ذات اتساع متطابق مع الاختيارات التي تعبّر عن شخصيتنا) أو بما هي موارد (يُنظر إليها على أنها مسألة متعلقة بالظروف الخارجة عن إرادة البشر). لكن بعض الصفات الشخصية وبعض الاستعدادات (كالمزاج السوداوي الوراثي) يصعب إدراجها ضمن هذه ا' عناوين مع أنها تؤثّر في القيمة التي يستخرجها الأشخاص من هذه الموارد. للاطلاع على نقد لتصنيفات دووركين أنظر : [Cohen 1989 : 916-934 Arneson 1989; Alexander et Schwarzschild 1987 : 99; Roemer 1985a] . لا يمكنني هنا التعمّق في هذه المسائل إلا أنني أعتقد أن هذه الظواهر (وكذلك حالات أخرى مُحرجة مثل الرغبات الجموحة) وإن وضعت بعض المصاعب أمام طريقة دووركين في معالجة الأمر إلا أنها لا تبطل

ب - التعويض من خلال نظام التأمين

لا يمكن لسوء الحظّ، للنتيجة التي يسفر عنها المزاد العلنيّ أن تنجح في اختبار الحسد إلا إذا افترضنا أن لا أحد يشكو إعاقة أو نقصا في قواه الطبيعيّة. فسيفشل المزاد العلني، في العالم الواقعيّ، لأنّ بعض درجات التفاوت بين الناس ليست ناتجة عن اختياراتهم. فشخص تثقل كاهله المعوّقات أو ذو وضع صحي هشّ يستطيع أن يقتني نفس السلّة من الموارد الاجتماعيّة التي يقتنيها غيره، لكن ستكون له احتياجات خاصّة، ولن تمكّنه المائة صدفة من الحصول على نفس مستوى الرفاهية الذي يحصل عليه غيره. فهو يفضّل أن يكون مثلهم ولكن دون الإعاقة التي مُنِيَ بها.

كيف يمكن تدارك أثر الإعاقات الطبيعية؟ جواب دووركين عن ذلك معقّد، غير أنّه يمكننا تهيئة السبيل لعرضه باعتماد إجابة أبسط. فالأشخاص المعوّقين يتحمّلون نفقات إضافية تستنفذ جزءا من المائة صدفة التي نالوها من القسمة البدئيّة. فلماذا لا نقتطع قبل انطلاق المزاد العمومي نسبة من الحجم الجملي للموارد الاجتماعيّة قصد تمويل هذه النفقات الإضافية، ثم نوزّع، فيما بعد، بإنصاف الموارد المتبقّية من خلال آلية المزاد العموميّ؟ فقبل انطلاق المزاد العلنيّ، نوزّع على الأشخاص المتضرّرين نسبة من الخيرات الاجتماعيّة تكون كافية للتعويض عن اللامساواة التي يعانون منها جرّاء التوزيع غير العادل للمواهب الطبيعيّة. وبعد أن يجرى هذا التوزيع، نعزو لكلّ فرد قسطا مساويا لغيره من الموارد المتبقية، يستطيع أن يقتني به ما يشاء أثناء المزاد. عندها، ستعبُر النتيجة التي يفضي إليها المزاد، امتحان الحسد بسلام. ويضمن هذا التعويض السابق عن المزاد أن يكون كلّ فرد قادرا على اختيار وإنجاز مشروع في الحياة ذي قيمة لديه، كما أنّ القسمة المتساوية للموارد الطبيعية، في إطار البيع بالمزاد العلنيّ، تضمن أن يتحمّل كلّ شخص مسؤولية اختياراته على نحو منصف. ويكون بذلك التوزيع يأخذ في الاعتبار التباين بين التطلعات وفي نفس الوقت مستقلاً عن التخصيصات البدئيّة.

غير أن حلاً كهذا مُفرطٌ في التبسيط ولا يمكنه أن يكون صالحا. فيستطيع تمويل إضافي بلا ريب أن يعوّض للبعض عن الإعاقات الطبيعيّة ـ بعض المعاقين بدنيّا يمكنهم الحصول على نفس القدرة على الحركة التي للأشخاص العاديّن، لو مُكّنوا من أفضل مما توفّر من تقانة (يمكن أن تكون باهظة الثمن). لكن هدفا كهذا صعب المنال في حالات أخرى، إذ لا تستطيع أي نسبة من المرافق الاجتماعية سدّ الفراغ الذي تخلّفه بعض الإعاقات الطبيعيّة. فلنتخيّل شخصا يعاني من إعاقات متعدّدة أو يشكو مرضا عضالا. يمكن لتعويض ماليّ أن يجعله قادرا على الحصول على التجهيزات الطبيّة وانتداب مطبّبين يجنّبونه آلاما في حياته. ويمكن بمال أوفر اقتناء أيضا تجهيزات جديدة

فاعليتها. (دووركين نفسه يلاحظ أنه يمكن تصوّر الرغبات التي لا تُقهر والمزاج الكئيب كإعاقة طبيعية نستطيع أن نحمي أنفسنا منها بالانخراط في نظام تأمين مثل بقية الإعاقات الجسدية والذهنية) [Dworkin : 301-304].

أو التمديد في أمد الحياة. لكن، لا شيء من كل هذا يجعل معوّقا في حالة متساوية مع حالة غيره. ولا يستطيع أيّ تعويض مالي أن يمكّن شخصا يعاني من إعاقة شديدة من قضاء عيشة راضية، كما هو شأن سائر الكائنات البشريّة.

فالمساواة التامة غير ممكنة التحقيق. وكلّ ما نستطيع إنجازه هو الدفع في اتجاه تكون فيه الظروف متكافئة إلى أقصى حدّ. إلا أنّ حلاّ كهذا يظلّ غير مقبول. فباعتبار أنّ كلّ مبلغ ماليّ إضافي يمكّن من تحسين وضع الأشخاص الأشدّ إعاقة، دون أن يوصلنا، مع ذلك إلى تحقيق مساواة تامّة في الظروف، يمكن أن ينتهي الأمر بنا إلى توزيع كلّ الموارد التي في حوزتنا على هؤلاء الأشخاص ولا يبقَى عندها شيئا للآخرين [Dworkin 1981 : 242, 300; Fried, 1978: 120–128]. وإذا كان علينا استخدام الموارد أوّلا لجعل الظروف عند نقطة الانطلاق متساوية بين الأفراد (أي قبل انطلاق المزاد)، لن يبقَى ما نوزّعه ليتسنّىَ للأشخاص إنجاز اختياراتهم، بينما كان أحد أهداف تحقيق المساواة في الظروف تمكين كلّ فرد من التصرّف وفق الخطط التي ارتآها لنفسه في الحياة. وتؤثّر الظروف في قدرتنا على تحقيق ما نصبو إليه. وهذا ما يصبغ عليها قيمة أخلاقية، ويحتّم علينا أخذ كلّ شكل من أشكال اللامساواة في الاعتبار. فحرصنا على تحقيق المساواة في الظروف بين الأفراد يتأتّى من حرصنا على مضاعفة قدرة كلّ شخص على تحقيق ما يتطلّع إليه. فإن كان سعينا إلى تحقيق المساواة من حيث الإمكانيات سيؤدي إلى حرمان شخص ما من بلوغ غاياته، نكون فشلنا تماما.

فإذا لم نكن قادرين على توفير مساواة تامة في الظروف، وإن كان علينا الإحجام عن مثل ذلك، فما العمل عندئذ؟ اعتبارا لهذه المصاعب، يصبح رفض رولز التعويض عن الإعاقات الطبيعية مفهوما. كما يبدو أنّنا، إذا أدرجنا هذه الإعاقات ضمن قائمة المعايير التي نعرّف وفقها الأشخاص الأكثر تضررا، سنجد أنفسنا أمام مصاعب يتعذّر علينا حلّها. ونحن لا نودّ تجاهل مثل تلك الإعاقات، ولا نستطيع أيضا التعويض عنها تعويضا كاملا. وإن استبعدنا هذين الخيارين، ما عساه يكون الحلّ الوسط الذي يجنّب رهن مصير أصحاب هذه الإعاقات لمكرمة وإشفاق ذوي المشاعر الطيّبة؟

يشبه اقتراح دووركين المفهوم الرولزي للوضع البدئيّ. فعلينا أن نتصوّر الأفراد وقد وضعوا وراء حجاب جهل يجعلهم لا يعرفون نصيبهم من قسمة المواهب الطبيعية ويتعيّن عليهم أن يفترضوا احتمال أن يكون أيّ واحد منهم حاملا لإعاقات طبيعيّة ستظهر بعد رفع الحجاب[1]. ونوزّع عليهم جميعا بالتساوي الموارد – المائة صدفة – ونسألهم عن القدر الذي يريدون تخصيصه من نصيبهم ذاك لتأمين أنفسهم ضدّ خطر الإعاقة

1- أنا هنا بصدد التبسيط المفرط. دووركين يقترح في واقع الأمر نظامي تأمين متمايزين قصد معالجة مشكل التفاوت الطبيعي : واحد لصالح المعوّق والآخر لصالح التفاوت في المواهب الطبيعية. لمعرفة تفاصيل هذين النظامين للتأمين انظر Dworkin 1981. للإطلاع على نقد للطريقة التي يحدّد بها دووركين هذين النظامين، انظر: Tremain 1996; Macleod 1998 , chaps. 4–5; Van Parijs 1995 : chap. 3; Roemer 1985a; Varian 1985.

أو ضدّ ضرر طبيعي يمكن أن يلحق بهم. فيمكن للأفراد أن يرغبوا مثلا في تخصيص 30% من سلّة الخيرات التي حصلوا عليها لذلك الغرض، وهو ما سيضمن لهم قدرا من الحماية ضدّ مختلف الإعاقات التي قد يكتشفونها في أنفسهم لاحقا. فإذا قبلنا بفكرة سوق افتراضيّ للتأمين كهذا، وتوصّلنا إلى معرفة أيّ ضرب من التأمين يودّ الأفراد اعتماده يمكن لنا عندها أن نختار نظاما ضريبيّا كفيلا بتوفير الموارد لتحقيق ذلك الغرض. ستكون الوسيلة لاقتطاع النسب الضروريّة لذلك، عند ذلك، هي الضريبة على الدخل التي يفترض من الأشخاص أن يقبلوا دفعها، كما تمكّن مختلف آليات الحماية والتأمين الاجتماعيّ من توفير ما يضمن لأصحاب الإعاقات التمتّع بالحقوق التي يمنحها لهم عقد التأمين ذاك.

سيكون ذلك بمثابة الحدّ الوسط، بين الإغفال التام لمظاهر اللامساواة الطبيعيّة وبين الجهد العقيم للتعويض التامّ والكامل عنها. فمن جهة، نكون أخذنا في الحسبان مشكل اللامساواة الطبيعية، ما دام الجميع سيأمّنون أنفسهم منها، إذ سيغدو عدم الحيطة من الكوارث التي يمكن، في أيّ وقت أن تعصف بحياتنا تصرفا لامعقولا. ولكن، من جهة أخرى لا أحد يُضطَرُّ إلى إنفاق رصيده من الأصداف مقابل عقود التأمين لأنه لن يبقى له في تلك الحالة ما يكفيه لتحقيق تطلّعاته. وسينحصر المقدار من الموارد الاجتماعية الذي سنخصّصه للتعويض عن الإعاقات الطبيعيّة في ذلك القسط الذي يقبل الناس دفعه من سلّة الموارد التي حصلوا عليها في البدء [Dworkin 1981 : 296-299]. وسيوفر لنا ذلك مبدأ أساسيا نقرّر وفقه ما هي النسبة من الموارد التي يتعيّن تخصيصها للمتضرّرين من «القسمة الطبيعية».

ورغم كلّ هذا، سيظلّ هناك من الناس من يعاني إجحافا بحقّه، ولا يمكننا أن ندّعي أنّنا اكتشفنا صيغة مثاليّة في التوزيع، تأخذ في الاعتبار تباين التطلّعات الفردية وتكون مستقلّة عن التخصيصات البدئيّة. ولكن، بما أنّنا لا نستطيع، مهما بذلنا من جهد، بلوغ هذا المثال، يتعيّن علينا الاهتداء إلى «الحلّ الممكن الأقلّ سوءا من غيره». ويشدّد دووركين على أن نظريته حول آلية الائتمان هي الأكثر إنصافا لأنّها حصيلة إجرائية منصفة في اتخاذ القرار. وهي إجرائيّة تعامل الناس على قدم المساواة، وتقصي كلّ مظهر من مظاهر اللامساواة حتى لا يجد أحد نفسه في وضع امتياز لحظة الانخراط في نظام التأمين ذاك. ويجوز لنا أن نأمل قبول الطابع المنصف لذلك التعويض، واعتراف به، ما دام يتحدّد من خلال ما كان سيختاره الأفراد لو أنّهم وضِعوا على نحو افتراضي ضمن ظروف من المساواة.

وقد يتبادر إلى أذهاننا أنّ في رفض دووركين البحث عن حلّ أكثر راديكالية للتعويض عن مساوئ الإعاقات الطبيعية شيئا من اللامبالاة تجاه مصير من لم تسعفه الطبيعة. ففي المُحصّلة، هؤلاء ليسوا مسؤولين عمّا بهم من إعاقة. ولكن، إذا بحثنا عن

أوسع حماية للمعوّقين، يمكننا تصوّرها، فسينتهي الأمر بنا إلى تكريس وضع من «الاستعباد للموهوبين». فللنظر في حال أولئك الذين سيكون عليهم دفع مصاريف التأمين دون تلقي أي تعويض بالمقابل:

لدفع القسط المترتّب عليهم للتأمين، سيجهد «الخاسرون» أنفسهم في العمل قبل أن ينعموا بالحرية في تحديد الوقت ونسبة الموارد التي يودّون تسخيرها لعملهم ولاستهلاكهم، وهو ما كان يجوز لهم القيام به كما شاءوا، لو أنّهم لم يكونوا مقيّدين بعقد الائتمان ذاك. وإذا كانت نسبة التغطية التي يوفّرها العقد مرتفعة فسيصبح عندها الشخص المؤمَّن عبدا للائتمان، لا للارتفاع المشط لتكاليف التأمين فقط، وإنّما لأنّه يصعب جدّا أيضا أن تكفيه مؤهّلاته الطبيعيّة لتسديد ثمن تلك التغطية. مما يعني أنه لا بدّ أن يعمل بكلّ ما أوتي من قوّة، ولن تتوفّر له حتى إمكانية اختيار نوع العمل الذي يودّ ممارسته[Dworkin 1981 : 322].

سيضطرّ الأشخاص الذين حبتهم الطبيعة بمواهب على العمل بجدّ ومثابرة، حتى يتمكّنوا من تسديد معلوم التأمين المرتفع الذي قبلوا به من البداية، وحتى يؤمّنوا أنفسهم ضدّ كلّ إعاقة طبيعية محتملة. وعند ذلك، لن تعود آلية التأمين بالنسبة لذوي المواهب الطبيعية مجرّد إكراه مشروع ومحدود في مداه، تخضع له اختياراتهم، وإنّما العامل الأكثر تأثيرا في وجودهم. وبدل أن تكون موردا يمنحهم إمكانيات وحظوظا أوفر في الحياة، تتحوّل المواهب الطبيعية إلى عقبة تحدّ من هذه الحظوظ. فستؤدّي آليّة التأمين إلى التضييق على حرية اختيار العمل والترفيه لدى المؤهّلين طبيعيّا أكثر مما هو الأمر لدى من يفتقر إلى الموهبة الطبيعيّة. لذلك، يقتضي الاهتمام بالأشخاص المتميّزين من جهة الطبيعة وبأولئك المتضررين منها أمرا آخر غير إعادة توزيع للموارد، يخدم أكثر ما يمكن صالح من هم الأكثر تضرّرا حتىّ وإن جعل المعوّقين يشعرون بالحسد تجاه الموهوبين[1].

ويرى يان نارفسون أنّ العجز عن تطبيق مقتضيات اختبار الحسد ضمن الملابسات الحقيقيّة للعالم المعيش يطرح مصاعب جمّة أمام نظرية دووركين. فلنفترض،مثلا، أنّ زيدا يعاني من إعاقة طبيعيّة، منذ الولادة، تجعله متخلّفا عن عَمرو الذي يستطيع أن يحصل على دخل أرفع منه. وحتىّ إذا فرضنا أداء ضريبيا على عَمرو لتمويل الآلية الضريبيّة الائتمانيّة التي يقتضيها نظام المزاد الافتراضيّ، سيستمر زيد في حصد دخل أكثر ارتفاعا من عمرو مما يشكّل لامساواة غير مستحقّة. وكما يفسّر نارفسون،

1- يمكن أن نضع الحدّ الوسط على نحو آخر يكون بين الجهل المحض والتعويض التام، وهو مُرض أكثر من آلية الائتمان التي يرتئيها دووركين. «المساواة في المقدرات»، كما يقدّمها أمرتيا صن، تمثّل إمكانيّة بهذا المعنى. ويبدو وكأن رولز يقبل بها فيما يخصّ المعوّقين [Rawls 1982b : 168, Sen : 218-219]. ينشدُ صن إحداث ضرب من المساواة يشمل ضحايا الإعاقات الطبيعيّة غير أنّه يكتفي بتحقيقه على مستوى «المقدرات الأساسية»، بدل السعي إلى تأمينه على صعيد المساواة الكاملة في الظروف التي هي شكل من المساواة يرفضه دووركين باعتباره مستحيل التحقيق. وتعسر معرفة إلى أيّ مدى يكون تصوّر كهذا قابلا للإنجاز وإلى أيّ مدى تكون نتائج تطبيقه مختلفة عن نتائج آلية الائتمان التي يقترحها دووركين [انظر Cohen 942 : 1989 وانظر أيضا 115 : 1990 ;144-143 : Sen 1985].

إنّ الأمـر: «يتمثل في أن زيدا وفي كلّ الأحوال، سـواء من وجهـة نظره أو من وجهة نظـر عمـرو، هو متخلّف كثيرا عن عَمرو في العالم المعيـش. هل يمكن لنا أن نقول، دون خـوف، إن سـلّة المـوارد التعويضيّة التي يفترض أن تضاف إلى سـلّة الموارد التي يمتلكها كافية «لجبر ضرره»، من وجهة نظرية جوهريّة في المسـاواة؟» [Narvesson 1983 : 18]. يفشـل امتحان الحسـد في العـالم المعيش في تحقيق الغـرض منه، وفق هذا الرأي، ويـرى نارفسـون أن القول بأنّنا نَجبُر أضرار الفرد، عندما نحقّق مقتضى امتحان الحسد ضمن شروط افتراضيّة قول غريب.

ولكـن، يبـدو أن اعتراض نارفسـون لا يمسّ صميم الإشـكال. فـإن لم نكن قادريـن على جعـل الظروف في العالم المعيـش متكافئة بين الجميع، ما الذيْ نسـتطيع فعله، حتـى نكون أوفيـاء لاقتناعنا باعتباطيّة الوضع الذي تسـبّبه القسـمة الطبيعيّة والاجتماعيّة للموارد؟ لا يقول دووركين إنّ الآلية التي يرتئيها تعوّض بشكل كامل عن اللامسـاواة غير المسـتحقّة، وإنّما يؤكّد فقط أنّها تمثّل أفضل ما يمكننا فعله حتى نكون أوفياء لتصوّراتنا الراسخة فيما يخصّ العدل. وعلينا، ليتسنىّ نقد وجهة نظره، أن نبيّن إمّا أنّنا قادرون على أن نأتي بما هو أفضل من ذلك أو أن نسقط من اعتبارنا الحرص على الوفاء لتصوّراتنا تلك. لا يقوم نارفسون لا بهذا ولا بذاك.

ج - التطبيق في الواقع من خلال الضرائب وإعادة التوزيع

هـذا هو إذن جوهر نظرية دووركين: نُشـخّص التوزيع العـادل للموارد عبر تخيّل قسمة أوّليّة تكون نتيجتها حصص متساوية يقع تحويرها، فيما بعد، من خلال اختيارات يجريها الأفراد أنفسـهم، في سـياق مزاد عموميّ افتراضيّ (اختيارات مقترنة بتطلّعاتهم)، ومن خلال تأمين افتراضيّ (الحماية من الوقوع في أوضاع يكون فيها المرء ضحيّة التمييز نتيجـة التفاوت في التمكين من الموارد). هذا التمشّي هو، في نظره أفضل من النظريات التقليديّة في المسـاواة التي لا تترك مكانا للاختيار المرتبط بالتطلّع والتي لا تضع أيّ مقياس لمعالجة مشكلة التفاوت في المخصّصات الطبيعيّة. هذا التمشّي، هو أيضا في رأيه، أصـوب من النظريات الليبرتارينيّة اليمينيّة (سنناقشـها في الفصـل القادم) التي تركّز الاهتمام فقط على الاختيار الحرّ وتتجاهل مقتضى المساواة في الظروف والملابسات.

لكـن، ما الـذي تقتضيه نظرية كهـذه على الصعيد العمـليّ؟ لنفرض جـدلا أنّ النموذج التأميني يمثّل الحلّ الأمثـل -حتى وإن لم يكن أقلّها سـوءا- لمشكل المساواة في الظروف، فكيف يتيسّر لنا تطبيقه في الحياة الواقعيّة؟ لا يمكن لنا التفكير في إبرام عقود تأمين حقيقية، ما دام الأمر يتعلّق بسوق افتراضي فحسب. فما الذي يتوافق في العالم الواقعـيّ مـع شراء ضمانات ائتمان لتوفير التغطية؟ لقد سـبق أن بيّنت آنفا أنّ بإمكاننا الالتجـاء إلى النظـام الضريبيّ لاقتطاع نسـب من مداخيل الأشـخاص اللذين ميّزتهم الطبيعية بمَقدرات ما ثمّ استعمال نظام الحماية الاجتماعيّة لضمان اسـتفادة الأشـخاص

المتضرّريـن من التغطية الاجتماعيّة التي يوفّرها ذلـك النظام. غير أنّ النظام الجبائيّ لا يعكـس إلا على نحو جزئيّ وتقريبيّ نتائج آليّة التعاقد، وذلك لسـببين : [Dworkin 1981 : 312-314]

أوّلا، يتعـذّر في الحياة الواقعيـة التحديد الدقيق لحجم الامتيـازات والأضرار التي يتمتّع بها أو يتحمّلها الأفراد. ويعود أحد أسباب ذلك إلى أنّ أوّل الأشياء التي يحرصون عـلى القيام بهـا في حياتهم هي تطويـر قدراتهـم الطبيعيّة. فقد يحـدث أن يظهر تفاوت عـلى صعيد المهارات بين شـخصين كانا يمتلكان في البدء نفـس المواهب الطبيعيّة. واختلاف كهذا لا يقتضي التعويض لأنّه يعكس اختلافا في الاختيارات. فالأشخاص الذيـن يمتلكون مواهـب عالية، منذ البدء، يمكنهم تنميـة قدراتهم لاحقا، ممّا يعني أنّ الاختـلاف في المهارات يعكس، في جزء منه، تفاوتا في المواهب الطبيعية، وفي جزء آخر، اختلافا في الاختيارات الفرديّة. وتسـتحق بعض الاختلافات في المواهب، في هذه الحالة تعويضا، في حين لا تسـتحقّ أخرى مثل ذلك التعويض وسيكون من الصعب عندها تحديد ذلك.

وبالفعـل، وكما بيّن ريتشـارد آرنسون، سيكون من العبـث حتّى محاولة تحديد إلى أيّ مـدى يكون الناس مسؤولين عن الدخل الذي يحصلون عليه:

> تبدو فكرة أنّنا نستطيع ضبط نظام في التوزيع العادل يستند إلى تقدير لاستحقاقات الأفراد ومسـؤوليتهم، فكـرةً واهمة تماما. فالأفـراد لا يعلّقون على جباههم معـدّلات قدراتهم، ومن الأكيد أن كل محاولة يقوم بها الأفراد أو المؤسسـات لتقدير معدّلات قدرات الأشـخاص، الذين يتعاملون معهم، ستفتح المجال أمام الجميع ليطلقوا العنان لأهوائهم الشخصيّة ولمشاعرهم الذاتيّة [Arnesson 2000a : 97].

من المستحيـل القيام بمثل ذلكِ التقدير، وستكون، مجرّد محاولة القيام بها انتهاكا خطيرا للحياة الخاصّة[1].

يتعـذّر، فضلا عن هذا، تحديد ما الذي سـيكون امتيـازا طبيعيّا قبل الانخراط في سـياق المزاد. فكلّ شيء متوقّف على ضرب الكفـاءة التي يوليها الأفراد أهميّة، كما أنّ تحديد مدى تلك الأهميّة يخضع بدوره لطبيعة مشاريعهم وأهدافهم في الحياة. بعض الاستعدادات (كالقوة العضلية مثلا) هي اليوم أقلّ أهميّة مما كانت عليه فيما مضى في حين تُثمّن اسـتعدادات أخرى (كالتفكير الرياضي المجرّد) على نحو عال. ويستحيل معرفة أيّة القدرات الطبيعيّة ستعدُّ امتيازات وأيّتها تلك التي ستعدّ إعاقات، قبل معرفة الاختيارات الفرديّة. فالمقياس يتغيّر باستمرار (هذا إن لم يكن على نحو جذري) ويتعذّر علينا التحكّم في سياق تطوّره.

1- حول التعارض الممكن بين العدالة المساواتيّة الليبراليّة والحقّ في حماية الحياة الخاصة انظر Arnesson 2000a.

فكيف يمكن تطبيق آليّة الائتمان بإنصاف، في حين يتعذّر التعرّف إلى العائدات المتأتيّة عن استخدام المواهب والتي لا تترّتب عن التطلّعات والاختيارات الفرديّة؟ إنّ جواب دووركين مخيّب للآمال، في الحقيقة : فرض ضرائب على الأثرياء حتىّ وإن كان البعض منهم مَدينٍ في ثروته فقط إلى جهده الخاصّ، وليس إلى المواهب التي حَبَتْهُ بها الطبيعة، وإعانة المعوزين حتىّ وإن كان بعضهم، من أمثال لاعب التنس، هو في مثل ذاك الحال نتيجة لاختياراته الخاصّة، دون أن يكون ضحيّة أي إعاقة طبيعيّة. يترتّب عن هذا أن البعض من الناس سيحصلون على تغطية اجتماعية أقلّ قيمة ممّا كان يمكن أن تمنحها لهم مساهمتهم المفترضة،وذلك فقط لأنهم ينتمون إلى الشرائح ذات الدخل المرتفع. وفي المقابل، يستفيد آخرون من تغطية اجتماعيّة أكبر من التي يستأهلونها لأنهم اختاروا نمطا من العيش عالي التكاليف.

ثانيا، يطرح اعتماد النموذج الائتماني مشكلا يتمثّل في أنّ الإعاقات الطبيعيّة ليست المصدر الوحيد للامساواة بين الناس من حيث الظروف (حتى في مجتمع يتوافر على تكافؤ في الحظوظ بين عناصر تنتمي إلى فئات مختلفة من حيث العِرق والانتماء الاجتماعيّ والنوع الاجتماعيّ). ونفتقد في واقع الحياة اليوميّة المعلومات الكاملة، ولا نستطيع العودة من جديد إلى المزاد العموميّ مما يترتّب عليه إمكان انحراف اختبار الحسد عن مساره، عندما نجدّ ملابسات لم تكن مُتوقّعة في البدء. فيُمكن مثلا أن تنتشر عاهة ما في حقل البستاني وتقضي، لسنوات طوال، على محاصيله الزراعيّة التي تحدّثنا عنها من قبل. ولكن في حالة كهذه، وخلافا لما هو الأمر بالنسبة للاعب التنس، لا يمكن أن نقول إنّ البستانيّ قد اختار حياة غير منتجة. فهو ضحيّة كارثة طبيعيّة لا يمكن التنبؤ بها، ومن الظلم تحميله ثمن اختياره في الحياة. ولو عَلِم بهذا الثمن من البداية لكان اختار وجهة أخرى في الحياة (على خلاف ما هو الأمر للاعب التنس الذي كان واعيا بكلفة نهجه في الحياة). فلا بدّ من العثور على صيغة للتعويض المنصف عن هذا الضرب من التكاليف التي لا يمكن التنبّؤ بها. غير أنّنا إن حاولنا التعويض عنها بنفس آلية التأمين التي اعتمدناها في حالة فقدان المواهب الطبيعية، سنصطدم بنفس الصعوبات.

ها نحن إذن أمام ضربين من الانزياح، عن مبدإ توزيع يأخذ في الحسبان تباين التطلعات الفرديّة ويكون مستقلاً عن التخصيصات الأصليّة. فنحن نودّ أن يتحدّد مصير الأفراد من خلال الاختيار الحرّ الذي يمارسونه ضمن وضع أصلّي يكون منصفا لهم. غير أنّ فكرة حالة إنصاف أصليّة لا تتضمن فقط إمكانية التعويض الكامل عن ضروب اللامساواة الطبيعيّة (لجعل الظروف عند الانطلاق متساوية) وإنّما أيضا معرفة يقينيّة بما سيجدّ في المستقبل من أحداث (حتى يمكن توقّع ثمن اختياراتنا وتحمّل مسؤوليتها). وتبدو آليّة التأمين التي يقترحها دووركين الحلّ الأقلّ سوءا من غيره لهذا الضرب من المشاكل، في حين أنّ إعادة التوزيع من خلال الجباية، هي الحلّ الأقلّ سوءا لمشكل

تطبيق آليّة الائتمان. ولا يمكن، باعتبار المسافة الفاصلة بين المثال والممارسة، تجنّب تلك الحالات التي يُضطرّ فيها بعض الأشخاص إلى دفع ثمن ظروف طارئة غير مواتية لهم، في حين ينعم غيرهم، دون موجب، بدعم ماليّ لتكاليف اختياراتهم في الحياة.

ألا يوجد سبيل آخر لتوزيع الموارد يأخذ في الاعتبار تباين التطلعات ويكون منفصلا عن التخصيصات الأوليّة؟ يُقرّ دووركين بأننا لا نستطيع تحقيق إلا أحدَ هذين الأمرين على نحو مُرض لنا. فالإشكال يتمثّل في أنهما يسيران في اتجاهين متعاكسين، إذ كلّما حرصنا على أخذ تباين تطلعات الأفراد في الاعتبار ظلمنا بعض الأشخاص المتضرّرين بحكم الظروف غير المواتية لهم، والعكس بالعكس. يتعلق الأمر هنا إذن بضربين مختلفين من الابتعاد عن المثال الذي ننشده، وكلّ واحد منهما ذو أهميّة جوهريّة. لا يمكننا إذن تجنيد أنفسنا لتصحيح أحدهما وإهمال الآخر. فيتعيّن علينا لذلك مراعاة المقياسين في نفس الآن حتى وإن لم نحترم أيّ منهما على نحو تامّ [Dworkin 1981: 327-328, 333-334].

لا يفي استنتاج كهذا بالغرض الذي نقصده. فدووركين يدفع على نحو مقنع بأنّ توزيعا عادلا لا بُدّ أن يُميّز بين «تلك الجوانب من الموقع الاقتصاديّ للفرد والتي تترتّب عن اختياراته الشخصيّة وتلك الجوانب التي تنتج عن ميزات أو إعاقات لا صلة لها بتلك الاختيارات» [Dworkin 1985 : 208]. لكن، عند الممارسة يبدو أن هذه الصورة المثاليّة التي يتعلّق بها دووركين نفس «المفاعيل الإستراتيجية» التي نجدها في نظريات أخرى، كمبدإ التباين لرولز الذي لا يميّز بين ما يترتّب عن الاختيارات الشخصية وما يتأتّى من الامتيازات أو الإعاقات الطبيعيّة [Carens 1985: 67; Dworkin 1981: 338-44]. كما أن الحسابات الافتراضيّة التي تقتضيها نظرية دووركين مُعقّدة وعسيرة التطبيق إلى حدّ يجعل مزاياها النظرية غير كافية لجعلنا نعتمدها [Mapel 1989: 39-56; Carens; 1985: 65-7; Varian 1985: 11519; Roemer 1985a].

ومع أنّ دووركين يعترف بأنّ أن نظريته مُغرقة في التجريد، إلا أنّه يصرّ على أنّه يمكن استخدامها لتقييم توزيع الخيرات في العالم الواقعيّ ولتحديد السياسات العامّة. ولئن افتقرت النظرية إلى الدقة اللازمة حتى تمكّننا من انتقاء توزيع مّا واعتماده كتوزيع سليم، إلا أنّها تستطيع أن تساعدنا على استبعاد جملة من صيغ التوزيع باعتبارها غير عادلة على نحو بيّن. يقول دووركين، مثلا، إنّ أيّ صيغة من الائتمان الافتراضيّ ضدّ فواجع الطبيعة ستمنح من يشتريها تغطية «أحسن من» تلك التي تُقدّم اليوم في الولايات المتّحدة أو في بريطانيا للمعوّقين وللمرضى ولمن تعوزهم المهارات [Dworkin 1981: 321].

كما يؤكّد أيضا أنّ منوال نظريته يشهد على تفوّق «الطريق الثالث» بين الاشتراكية التقليدية وليبرتارينيّة السوق الحرّة [Dworkin 2000: 7; Giddens 1998;

[White 1998]. وهو يبيّن مثلا كيف إنّ نظريته تفسّر لنا لماذا نكون في حاجة في نفس الوقت إلى نظام عموميّ للعناية الصحيّة، وكذلك لإمكانية الحصول على عقد تأمين ضدّ المرض نتولّى دفع ثمنه بأنفسنا. وتوضّح لنا فكرة نظام ائتمانيّ فرضيّ أنّنا في حاجة إلى الأوّل لتحقيق المساواة على صعيد الظروف والملابسات الفردية، ويبيّن لنا نظام المزاد العموميّ أننا في حاجة أيضا إلى الثاني لكي تُؤخَذ في الحساب الاختيارات والتطلّعات الفرديّة [Dworkin 1993; 2000 : ch. 8]. ويقول دووركين، في نفس السياق، إنّ نظريته تبرز ضرورة المزج بين العطاءات السخيّة التي تقدّمها دولة الرفاه (لتحقيق المساواة في الظروف لصالح من يتمتعون بمواهب طبيعيّة أقلّ من غيرهم) واشتراط إنجاز عمل ما كمقابل (حتى نضمن أن يدفع المتقاعسون عن العمل ثمن اختياراتهم) [Dworkin 2000 : ch.9].

إلا أن اقتراحات دووركين السياسيّة تظلّ متواضعة على نحو غريب. فهي أوّلا تصبّ الاهتمام على التصحيح اللاحق لأشكال التفاوت التي تنجم عن اقتصاد السوق، ويعني ذلك أنّها تعتبر المستوى الحالي من التفاوت على مستوى السوق، أمرا مسلّما به ثمّ تتساءل، فيما بعد، كيف يمكننا فرض ضريبة على مداخيل الميسورين وتحويل عائداتها إلى المعوزين. ومقاربة كهذه تترك جانبا قسما هامّا من نظريته، وتحديدا ذلك الذي يشترط أن يكون الناس متساوين في القدرات، عندما يَلجون السوق. فمن المفترض أن يتضمّن الإنفاذ السياسي لنظريته ما يضاهي على صعيد العالم الواقعيّ المائة صدفة التي ينطلق بها الناس في الحياة ويستخدمونها للاختيار بين جملة من الإمكانيات، تتضمن الاستثمار والادّخار والمراهنة والترفيه إلخ. من الأكيد أن ذلك مهمّ بقدر أهميّة (إن لم يكن أكثر من) تحقيق المساواة الحقيقيّة في الموارد، من خلال إعادة توزيع لاحق للمداخيل التي نحصل عليها من خلال السوق. وبالفعل، فإن وُجِد، منذ البدء، بين الناس تفاوت كبير من حيث الموارد -أي في قدرتهم على الاستثمار في قوى الإنتاج أو في تنمية مهاراتهم أو مواهبهم- فلن تكون هناك حاجة كبيرة إلى إعادة التوزيع، مادام حجم التفاوت اللاإراديّ في المداخيل المتأتيّة من السوق والذي سيقع تصحيحه، سيكون محدودا.

أكيد أنّ أيّة محاولة لتحقيق هذا الضرب من المساواة، على نحو جذريّ، ومن البدء، ستقتضي مجابهة الفوارق الاقتصاديّة المترسّبة في مجتمعنا. ولا يتقدّم لنا دووركين بأيّ اقتراح سياسيّ ملموس حول كيفيّة إنجاز ذلك. والأدهى أن وصفاته السياسية «محافظة بشكل غريب» [Macleod 1998 : 151]. فهل بإمكاننا تخيّل سبل أخرى أكثر تجديدا وابتكارا لتطبيق نظرية دووركين؟ لقد اقترح العديد من المنظّرين أساليب أخرى أكثر راديكاليّة لتحقيق المساواة الليبراليّة. فلتسمحوا لي بذكر أربعة منها:

(أ) «**مجتمع مالكي الأسهم**»: لقد اقترح بروس آكرمن منح كلّ شخص دفعة واحدة، وعلى نحو اتّفاقيّ، عندما يختتم دراسته بالتعليم الثانويّ «سهما» يساوي إجمالا مبلغ 80.000 دولار، يقع تمويله من خلال ضريبة بقدر 2 في المائة، تُوظّفُ على الثروة [Ackerman & Alstott 1999]. ويمكن للناس استخدام معلوم ذلك السهم كما يطيب لهم - دفع معلوم الدراسة أو المران لاكتساب مهارات مّا أو للمساعدة على اقتناء منزل أو لإنجاز مشروع اقتصاديّ أو لشراء أسهم في شركات أو سندات خزينة أو إنفاقه ببساطة في الاستهلاك أو التسلية. ويعدّ هذا تحيين لفكرة قديمة -تعود أصولها إلى توماس باين، في القرن الثامن عشر- يبدو أنها تنسجم على نحو جيّد مع نظرية دووركين. وسيساعد تقليص التفاوت القائم اليوم، بين قدرات المواطنين من الشباب على اقتناء موارد منتجة، وعلى تنمية مواهبهم القابلة للتسويق، على جعل أشكال التوزيع تعكس على نحو أفضل اختيارات الأفراد أكثر مما تكون انعكاسا لظروف وملابسات عيشهم[1].

(ب) «**الدخل الأساسيّ**»: لقد دافع فيلبس فان باريز على فكرة دخل أساسيّ مضمون على نحو لامشروط -لِنَقُل 5.000 دولار في السنة- تُمنح لكلّ شخص سواء كان يشتغل أم لا [Van Parijs 1991; 1995]. وقد اعترض أحيانا الليبراليّون المساواتيّون على مثل ذلك الدخل الأساسيّ غير المشروط، بحجة أنّه قد يؤدّي إلى إثقال كاهل المواطنين الكادحين بضريبة لتمويل أسلوب حياة مواطنين آخرين متقاعسين عن العمل. لكنّ هذا الاقتراح لا يختلف في واقع الأمر عن اقتراح «مالك السهم» وهو ليس إلا صيغة منه[2]. إذ، يمكن اعتبار الدخل الأساسيّ الذي يتقاضاه كلّ شخص كلّ سنة بمثابة «السهم» الذي يُمنح له. غير أن مقترح الدخل الأساسيّ يختلف عن مقترح آكرمن في أنّه لا يجعل الأفراد يعتمدون على السهم كرأسمال قابل للتوظيف وإنّما يتمتّعون مباشرة بالفائدة التي يدرّها. وهذا سيزيل مخاوفنا من أن لا يحذق الشبّان التصرّف في «السهم» وأن يضيعوا دفعة واحدة ما حصلوا عليه من خلاله. فما دام توفّر الدخل المضمون سيجعل من السهل الاقتراض سيساعد هذا المقترح على تمكين الجميع على نحو متساوٍ في الاستثمار في الموارد المُنتجة أو في التعليم وفي اكتساب الخبرات[3].

1- قدّم مؤلفون آخرون مقترحات شبيهة ولكنهم وضعوا قيود على كيفية استخدام الناس لحزمة الأسهم التي لديهم، إذ يمكنهم استخدامها للتعليم أو للاستثمار لا من أجل الاستهلاك أو التسلية (Unger, Haveman, Tobin 1988). وقد فحص آكرمن وألستوت بالإضافة إلى الضريبة على الإرث جملة من الطرق لتمويل نظام كهذا. للإطلاع على جملة من القضايا المعياريّة التي تطرحها الضريبة على الثروة انظر Rakowski 2000.

2- لا بُدّ من الإشارة إلى أن فان باريز نفسه يدافع عن فكرة دخل أساسيّ كنوع من «الدّين» يكون الذي يشتغل مدين به لمن لا يشتغل، ضمن ظروف عامة اقتصادية تتميز بالبطالة المتشرة على نحو واسع.

3- للاطلاع على دفاع وعلى نقد لفكرة الدخل الأساسيّ المضمون، انظر Van Parijs 1992, 2001; Groot and Van der Veen 200; White 2000 وكذلك العدد الخاص تحت عنوان «دخل أساسي؟ ندوة حول فان باريز» من Analyse und kritik 22 (2000). للاطلاع على صيغ تعتمد مقترح فان باريز حول الدخل الأساسيّ وتربطه بالقيام بأنشطة ذات فائدة اجتماعيّة، وإن لم تكن مقابل أجر أنظر Atkinson 1996.

ثمة اقتراح تقدّم به رويمر، تحت اسم «قسيمة الرأسمالية» يمزج بين فكرتي «السهم» والدخل الأساسيّ [Roemer 1994; 1999; 65-8]. فيحصل، وفق هذا الاقتراح، كلّ شابّ بلغ سنّ الرشد على حقيبة من الأسهم في الشركات القوميّة تمنحه كفرد نصيبا من الأرباح القوميّة. ويمكنه أن يُجري عمليّات بيع وشراء لتلك الأسهم، وفق أسعار السوق الماليّة، ولكن لا يمكنه سحب حقيبته تلك، خارج السوق. وعند وفاته تودَعُ الحقيبة في الخزانة العامّة ليقع ضخّ أموالها من جديدة في حركة دوران الأسهم، بمنحها إلى الأجيال القادمة من الشبان الراشدين. ويُقدّر رويمر أنّ كلّ حزمة من الأسهم يمكنها أن تنتج دخلا يناهز تقريبا 8.000 دولار، لكلّ أسرة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. ولا يبدو رويمر متفائلا بحظوظ مثل هذا البرنامج في أن يُعتمد في الولايات المتّحدة، رغم أنّه يشير إلى تنامي عدد المشاريع الاقتصاديّة القائمة على صيغة تقاسم الملكيّة بين العاملين، وهو ما يمكن أن يكون الشكل الأوّلي لتحقيق مقترحه.

(ج) «**التدارك من خلال التعليم**»: لقد دافع رويمر على برنامج استثمار في مجال التعليم لتمكين الأطفال من العائلات والشرائح الفقيرة من «التدارك» [Roemer 1999 : 69-70]. فمن المؤشرات الهامّة، كما بيّن المؤلّف، على مدى تحقيق المساواة النظر فيما إذا كان بلد مّا من البلدان الغربيّة يستثمر الكثير أم القليل في توفير التعليم للأطفال على قاعدة المساواة بينهم، مهما كان عرقهم أو لونهم، ومهما كانت طبقتهم الاجتماعيّة. فمنذ قرن تقريبا، كان في غالب الأحيان الأبناء الذكور من العائلات الثريّة فقط هم الذين يتلقّون تعليما. إلا أنّه لا يبدو لنا أن حجم الإنفاق العموميّ على كلّ طفل يمثّل مقياسا صائبا لتحديد مدى تساوي الحظوظ لأن الأطفال اللذين ينتمون إلى عائلات ثريّة يحصلون على امتيازات في التعليم وعلى حظوظ أوفر من غيرهم. كما أنّه من المُحتمل جدّا أن يكون الأولياء الأثرياء أحسن تعلّما وأقدر على تثمين التعليم الذي يتلقّاه أبناؤهم، وبالتالي، على استعداد أكبر لتخصيص وقت وموارد أكثر لتعليمهم. فإن كُنّا نروم تحقيق المساواة في الحظوظ، علينا، عندها تخصيص نسبة أكبر من المال لتعليم أبناء الشريحة الأكثر تضرّرا في المجتمع، حتّى يمكنها أن تتدارك وضعها. ويقدّر حساب رويمر، مثلا، أنّه لبلوغ المساواة في المستقبل على مستوى فرص الربح والدخل بين أبناء البيض وأبناء السود في الولايات المتّحدة، لا بُدّ من الإنفاق على تعليم كلّ طفل من أبناء السود ما يناهز عشرة مرّات ما يُنفَقُ على طفل من أبناء البيض.

(د) «**المُصمّم المساواتي**»: لقد لمّح رويمر نفسه إلى مقاربة أخرى ممكنة لإنفاذ نظرية **دووركين**، أطلق عليها اسم «المُصمّم المساواتي» [Roemer 1993a : 1995]. إنّ أحد الحواجز التي تمنع إنفاذ نظرية **دووركين**، كما رأينا، هو أننا نفتقر إلى طريقة واقعيّة نحدّد وفقها كيف يمكن أن نتثبّت إن كانت أسباب سوء أحوال البعض من الناس تعود إلى ملابسات خارجة عن نطاقهم أم إلى اختيارات يتحمّلون هم مسؤوليتها. يوافق

رويمر على أن ذلك غير ممكن على صعيد فرد بعينه ولكنه يقول أنّنا نستطيع أن نحيّدَ آثار بعض العوامل والظروف على المستوى الاجتماعيّ. وعلى المجتمع، في رأيه، أن يقرّر ضمن قائمة من العوامل موضع إجماع الجميع، تلك التي تتعلق بالظروف والملابسات لا بالاختيار الفرديّ، وهي، كما نعلم، عوامل متعلّقة بالسّن والجنس والعرق والإعاقة والشريحة الاقتصاديّة أو بمستوى تعليم الأبوين. وبعد ذلك، نقسّم المجتمع وفق هذه العوامل إلى نماذج أو مجموعات. أحد النماذج يجسّده مثلا شخص في الستين من عمره سليم البدن من جنس ذكر أبيض البشرة أنهى أبواه التعليم الثانوي. أما الآخر فتجسّده امرأة في الستين سليمة البدن سوداء البشرة تلقّى أبواها تعليما ابتدائيّا فقط.

سنرى الآن، أنّ داخل كلّ نموذج سيكون هناك تباين عميق بين الناس على مستوى الدخل والثروة. ففي مجموعة من هم في الستّين سليمو البدن ومن الذكور البيض، قد حصل آباؤهم على تعليم في مستوى المعاهد الثانوية (لنسميهم صنف (أ)) نرى أنّ معظم الناس يحقّقون دخلا يناهز معدّل 60.000 دولار، وتجتاز نسبة 10% منهم 100.000 دولار، في حين أن 10% منهم يحصلون على أقلّ من 40.000 دولار. ويمكن أن نعتبر أن التفاوت بين أفراد هذا الصنف يعود إلى الاختيارات التي قام بها الأفراد. فما دام كلّ أعضاء الصنف (أ) يشتركون في نفس الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة الأساسيّة يمكن أن نعتبر أن التفاوت الحاصل بينهم على صعيد الدخل يعود إلى تباين اختياراتهم وتفضيلاتهم، في مجالات العمل والتسلية واكتساب المهارات والأذواق الاستهلاكيّة، ومدى إقدامهم على المجازفة...إلخ. لذلك، لن نطالب بإعادة التوزيع للموارد داخل هذا الصنف سنعتبر أن صيغة التوزيع للموارد خاضعة في مجملها هنا للتطلّع والاختيار الفرديّ. فلا يجب أن يُرغم هؤلاء الكادحون، ذوو التدبير الحكيم من الذكور البيض ومن أبوين متعلمين على تمويل اختيارات ذكور بيض مولعين باللهو، لهم أذواق وعادات استهلاكية لا مسؤولة، تكلّف ثمنا باهظا.

ستكون هناك، على نفس المنوال، اختلافات كبيرة في الدخل بين أفراد الصنف الثاني أيّ ذلك الذي تجسّده امرأة سوداء البشرة، في الستين من عمرها تنحدر من أبوين تلقيا تعليما محدودا (لنسمّ أفراد هذا الصنف صنف (ب)). فقد يكون معدّل الدخل المتوسّط في هذا الصنف يناهز 20.000 دولار، في حين يبلغ أوْجَه لدى 10% من هؤلاء ليصل إلى حدود 33.000 دولار، وينزل إلى مستواه الأدنى لدى 10% من أفراد هذا الصنف ليبلغ حدود 10.000 دولار. ويمكن -كما هو الحال في المثال السابق- أن نقول هنا إنّ التفاوت في الدخل ضمن الصنف (ب) ناتج في المقام الأوّل عن اختيارات الأفراد، ما دامت تجمعهم نفس الظروف والملابسات الاجتماعيّة. ولهذا، فلن ننتظر من النساء الكادحات ذوات التدبير الحكيم من السود أن تموّلن الأذواق الرفيعة واللامسؤولة لغيرهنّ من بنات جلدتهنّ.

ولـذلـك يمكن، وفق رؤيـة رويمر، قبـول التفاوت عموما، داخل كلّ صنف، إذا كان ناتجـا عن اختلاف في التطلّعـات. لـكن، نلاحظ أنّ هناك تفاوتا هائلا بين الصنف (أ) والصنف (ب)، وهو تفاوت يكمن من البـــداية في الظروف والملابســات التـي تحيق بالأفراد ولا ينتج عن اختياراتهـم. فالأفراد الكادحون ذوو التدبير الحكيم الذيـن يمثّلـون 90 في المائة من الصنـف (أ) يربحون ما يناهز ثـلاث مرّات أكثر من الأفـراد ضمن شريحة 90% من الكادحين ذوي التدبير الحسـن من الصنف (ب). ولا يمكن أن تكون أسـباب تلك اللامسـاواة كامنة في الاختيارات الشـخصية. فإن كان لا بُدّ أن يربح الناس دخلا يفوق مسـتوى المعدّل المتوسـط لما بذلوه من جهد في العمـل ومـا أبدوه من حكمـة في التدبير، فلن يكون هناك من سـبب معقول لأن يُكافَأ أفراد الصنف (أ) الذين يتحلّون بهذه الصفات بدخل يفوق ثلاث مرات الأفراد الذين ينتمون إلى الصنف (ب) والذين يتميّزون هم أيضا بنفس الصفات.

ويمكننا القيام بنفس الشيء أيضا في المسـتوى الثاني. لنقارن دخل الرجل الأبيض الخامل المتهوّر الذي ينتمي إلى الـ 10% من أفراد الصنف (أ)، بدخل امرأة سوداء البشرة خاملة ومتهوّرة هي الأخرى تنتمي إلى 10% من أفراد الصنف (ب)، وسنلاحظ أنّه يفوز بدخل يفوق أربع مرات دخل تلك المرأة. لا بُدّ للأفراد أن يدفعوا مقابلا لاختياراتهم. ولذلك فمن الطبيعيّ أن يجد المتهوّرون والخاملون أنفسـهم في حالة متخلّفة عن حالة غيرهـم الذيـن يتميّزون بالتبـصّر في التدبير والكـدّ في العمل. ولكـن، لا نرى لماذا يكون ثمن القرارات غير المتبصّرة أقسـى أربع مرّات على عناصر الصنف (ب) مما هو على عناصر الصنف (أ).

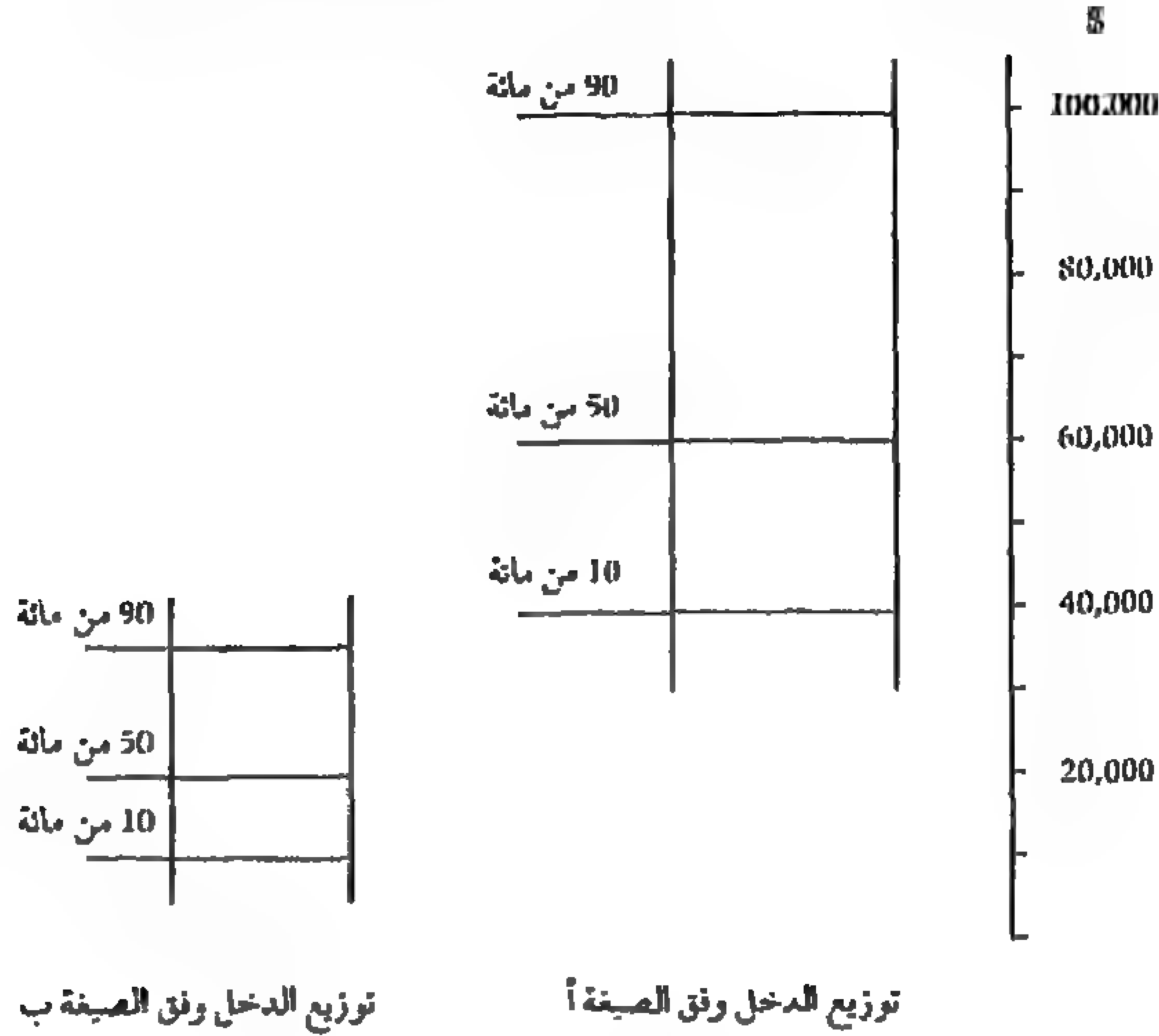
سـيكون لذلك على «المُصمم المسـاواتي» قبول التفاوت بين أفراد نفس الصنف والعمل على تحقيق المسـاواة بين الأصناف. فلا بُدّ لكلّ الأشـخاص الذين ينتمون إلى شريحة الـــ90% من الصنف الخاصّ بهم أن يتمتّعوا بنفس الدخل، مهما كان الصنف الذي ينتمون له، وكذلك هو الأمـر في مستوى 50 أو 10 في المائة (انظر الشكل3). وسـيضمن ذلك، لـو تحمّل الناس مسـؤولية، اختياراتهم أن يتدبّر الأفراد الكادحون المتبـصرون من كلا الصنفين أمرهـم على نحو أفضل، من الأفـراد أصحاب الأذواق الرفيعة أو المشطّة من كلّ صنف. ونكون عندها قد حيّدنا أهمّ آثار الظروف الخارجـة عن مجال سيطرة الأفراد[1].

وفعلا، وكما يعترف رويمر نفســه، لا تسـتطيع هذه المقاربـة أن تُحيِّد إلا آثار تلك الأشـكال الصارخة والمنظّمة من التفاوت الخارج عن نطاق الأفراد وعن إرادتهم. فهي لن تعالج حالة أطفال ينتمون إلى عائلات ميسورة وذات تعليم جيد لكنها تهمل أبناءها

1- بالطبع هذه المقاربـة يمكنها أن تقترن بمقاربات أخرى:إحدى طرق جعل الناس سواء تتمثل في منحهم نفس الحزمة من الموارد أو فرصة التدارك من خلال التعليم أو من خلال الدخل الأساسي. للاطلاع على جدال حول مقترح رويمر انظر الملف الذي خصصته له *Boston Review* 1995, 2/20.

ولا تعتني بتعليمهم. فالبعض من الصنف (أ) لن يحصل على الامتيازات التي يتمتع بها سائر أفراد ذلك الصنف. وقد يجدون أنفسهم أمام نفس التحديات التي يعاني منها معظم أفراد الصنف (ب).

الشكل 3. صيغتا رويمر في التوزيع



ستُلحِق الصيغة التي يقترحها علينا رويمر حيفا، بأشخاص كهؤلاء، لأنّها لا تمكّنهم من تشخيص كلّ الظروف والملابسات الاجتماعيّة المسؤولة عن تضرّر بعض الأفراد منهم، لتقترح معالجة شاملة لها. وكما أشرت سابقا، لمسنا هذا الضرب من الحيف في الصيغة التي اقترحها دووركين. ولا تزيل الصيغة التي يتقدّم بها رويمر حيفا كهذا، ولكن يُنتظر منها أن تشتغل على نحو أفضل يؤدّي إلى تقليصه، من خلال تحقيق توزيع أحسن للموارد، ينجز الهدفين التوأمين، وهما أن يكون التوزيع مستقلاً عن التخصيصات الطبيعيّة وأن يكون منتبها لاختلاف التطلّعات.

ليست هذه إلا أمثلة من العمل الهامّ الذي يقوم به البعض للتطبيق العمليّ لنظرية دووركين، وذلك شهادة على ما لهذه النظرية من رواج وتأثير. ففكرة اختبار الحسد، تجسّد لنا على نحو حيّ، الطريقة التي تستطيع من خلالها آليّة توزيع أن تحقّق الهدف الأساسيّ لنظرية رولز، أي احترام المساواة الأخلاقية للأفراد، وذلك بالتعويض لهم عن أشكال اللامساواة الطبيعيّة التي يعاني بعض الناس منها، دون نفي مسؤوليتهم فيما قاموا به من اختيارات. ولإنجاز هذه الغاية يمكن تصوّر وسائل أكثر ملاءمة للغرض، من ذلك الخليط من المزادات والائتمان والأداء الضريبي الذي يعتمده دووركين. وإذا قبلنا هذه المسلّمات الأساسيّة فلا بُدّ أن نعترف لدووركين بالفضل في استجلاء كلّ المفاعيل المترتّبة عنها، على صعيد العدالة التوزيعيّة. كما أنّ النسبة الأكبر من أهمّ ما

كتب حول العدالة التوزيعيّة في العشرين سنة المنقضية انطلقت من المسلّمات الأساسية لدووركين، وحاولت تدقيق فكرته حول توزيع للموارد يكون وفق مقاربة تهتمّ باختلاف التطلّعات ولا تتأثّر بالقسمة الطبيعيّة[1].

من الأفضل هنا أن نأخذ فسحة من الوقت نعيد فيها النظر في الحجج التي قدّمناها إلى حدّ الآن. لقد بدأت بفحص المذهب المنفعيّ الذي ننجذب إليه لإصراره على فهم الأخلاقيّة من خلال معنى الانشغال الدائم برفاه البشر. لكن هذا الانشغال الذي ننظر إليه باعتباره عنوانا لنزعة مساواتيّة لا يقتضي ضرورة أن يُأوّج هذا الرفاه. فالفكرة المنفعيّة القائلة بضرورة أن تُمنح تفضيلات جميع الأفراد نفس الوزن، تتمتّع في الظاهر بوضوح من حيث هي تعبير عن هذا الانشغال برفاه كلّ فرد. ولكننا إذا تمعّنا فيها عن كثب، نجد أن المنفعية تناقض حسّنا في المساواة الأخلاقيّة لأنّها تفتقر إلى نظرية في القسمة العادلة. وذلك ما حدا برولز إلى تقديم رؤية للعدل تطرح نفسها كبديل نسقيّ ومنسجم للمنفعيّة. وعندما فحصنا الأفكار السائدة فيما يخصّ القسمة العادلة، تبيّن لنا أن تضرّر البعض جرّاء عوامل هي من باب الصُدَف، تخرج عن نطاق سيطرتهم وتعود إلى ظروف وملابسات اعتباطية من وجهة نظر الأخلاق، أمر يجافي العدل. وهذا تحديدا المشكل الذي سعى مبدأ التباين الرولزي إلى حلّه. فلا يجوز، وفق هذا المبدإ، أن يحصل من يفوقون غيرهم موهبة على أكثر موارد، إلا إذا عاد ذلك بالنفع على من هم أقلّ حظّا من غيرهم من حيث قسمة المواهب.

لكنّ عيب مبدإ التباين أنّه يذهب أبعد مما ينبغي، ويقوم بأقلّ مما يتوجّب عليه فعله، فيما يتعلّق بمكافحة أشكال اللامساواة غير المستحقّة (اللامشروعة). فهو لا يقطع المسافة المرجوّة لأنه لا يخصّ المُعوّقين بأيّ تعويض، ويمضي أبعد مما ينبغي عندما لا يميّز اللامساواة الناتجة عن اختيارات فرديّة متباينة عن تلك التي تفرضها ظروف وملابسات خارجة عن نطاق الأفراد. وما ننشده هو نظرية تحقّق هذين الغرضين في نفس الوقت. إلا أنّنا رأينا أنّه يستحيل إدراكهما معا في صورتهما المثاليّة تلك. سيتعيّن لذلك على كلّ نظريّة في القسمة العادلة أن تكتفي بالأمل في أن تكون الأقلّ سوءا من غيرها. وتمثّل الآليّة التي اقترحها دووركين والتي تزاوج بين المزاد العموميّ

1- للإطلاع على صيغة مطوّرة ومعدّلة من مقترح دووركين انظر تفسير ريشارد آرنسون لمعنى «المساواة في الحظوظ في الرفاه» [1989; 1990] وكذلك تفسيره الأخير لـ«أولويّة مسؤولية التموين» [2000b; 2000a]؛ انظر أيضا تفسير كوهين لمعنى «المساواة في النفاذ إلى الامتيازات» [G.A.Cohen 1989; 1992; 1993]؛ وكذلك تفسير Rakowski لمعنى «المساواة في الحظّ» [Rakowski 1993]؛ وتفسير جون رويمر لمعنى «المساواة في النفاذ/الحظوظ» [Roemer 1993a; 1996]. وفي الوقت الذي تستخدم فيه جميعها مصطلحات مختلفة، وتختلف حول كيفية تعريف أو تمييز الامتيازات الإرادية وغير الإرادية تشترك معا في هذا الحدس الدووركيني الأساسي حول ضرورة مقاومة أشكال التفاوت الذي يخرج عن نطاق الإرادة، وتوسيع نطاق أشكال التفاوت الناتجة عن الإرادة والتي يكون الأفراد مسؤولون عنها. وتسمي إليزابث آندرسون كلّ هذه النظريات «بنظريات المساواة في الصدفة السعيدة»، ما دامت كلّها تسعى إلى إزالة مظاهر اللامساواة الخارجة عن الإرادة (سوء الطالع) [Anderson 1999]. كنقاش مرتبط بهذه المقاربة انظر Lippert–Rassmussen 1999; Shaller 1997.

والائتمان فرضيّةٌ معقولة لحلّ منصف للتوتّر الحاصل بين هذين الغرضين المحوريين في التصوّر الليبراليّ للمساواة.

لذلك تريد نظرية دووركين أن تكون بمثابة الحلّ للصعوبات التي يتخبّط فيها التصوّر الرولزي للمساواة تماما، مثلما أنّ نظرية رولز كانت جوابا عن تلك الاحراجات التي وقع فيها التصوّر المنفعي للمساواة. ويمكن فهم كلّ واحدة منهما على أنّها طريقة لتدقيق الحدوس الأساسيّة التي تقوم عليها النظريّة الأخرى، لا كدعوة للإعراض عنها. ونزعة رولز المساواتية هي ردّ فعل ضدّ المنفعية، لكنّها بلورة أيضا لجزء كبير من حدوسها الأساسيّة. ويمكن أن نقول نفس الشيء فيما يخصّ علاقة نظرية دووركين بنظرية رولز. فكلّ واحدة تدافع عن مبادئها بالاستناد إلى نفس الحدوس التي تمنح النظرية الأخرى القدرة على التأثير والإقناع.

5. سياسة المساواة الليبراليّة

يرى العديد من الناس في النزعة المساواتيّة الليبراليّة التسويغ الفلسفيّ لدولة الرفاه الليبراليّة الديمقراطية التي أرسيت دعائمها بعد الحرب العالمية الثانية. وفعلا عندما نربطها بمشروع دولة الرفاه نستطيع فهم الرواج الذي عرفته النظريات السياسية الليبراليّة المساواتيّة. لقد شهدت العشرية الممتدّة من سنة 1950 إلى 1960 اكتساح نموذج دولة الرفاه لمجمل الديمقراطيات الغربيّة ولم تكن هناك فلسفة سياسية أخرى، في تلك الفترة قادرة على تقديم فهم متّسق لتلك الظاهرة. وقد زوّدت أعمال رولز ودووركين في السبعينات، الناس بإطار نظريّ وفكريّ معقول للجدل السياسيّ حول دولة الرفاه.

كانت الطريقة الشائعة، قبل صدور مؤلَّف رولز، في تعريف دولة الرفاه تستند إلى رؤية تنزع إلى البحث عن تسوية بين مُثل تتنافس لتقديم تسويغ لنموذج دولة الرفاه: فعلى اليمين يؤمن الليبرتاريتيّون بالحريّة ويتبنّون بالتّالي اقتصاد السوق المتحرّرة من القيود، في حين يؤمن الماركسيون، على اليسار، بالمساواة ويدافعون بالتّالي عن التخطيط والاقتصاد الموجّه من الدولة. أمّا الليبراليّون، في الوسط، فيؤمنون بالمثالين: الحريّة والمساواة، ويقترحون صيغة للتسوية بينهما. ومن المفترض أن يفسّر لنا ذلك لماذا يعتنق الليبراليّون نموذج دولة الرفاد التي هي مزيج بين الحريّات الرأسماليّة وما تفترضه من أشكال من التفاوت من جهة، وسياسات مساواتية تنزع إلى تعميم الرفاه من جهة ثانية.

لكن رولز ودووركين قدّما لنا طريقة أكثر طرافة في فهم نموذج دولة الرفاه. وإن سمحت نظريتاهما ببعض التفاوت الذي تفضي إليه ممارسة الحريّات الاقتصاديّة المنتجة، فلأنّهما لا يعتقدان أن الحريّة مضادّة لمقتضى المساواة. ويعتقد الاثنان أن الحريّات الاقتصاديّة ضروريّة لتعضيد فكرتها العامّة في المساواة. فنفس المبدإ الذي يحضّ

الليبراليين على احترام الحريّة الاقتصاديّة -يجعل الأفراد يتحمّلون مسؤولية اختياراتهم- هو الذي يأمرهم بوضع حدود للسوق، عندما تأخذ في معاقبة الناس بتحميلهم مسؤولية ظروف وملابسات خارجة عن نطاقهم. فنفس التصوّر للمساواة هو الذي تستنجد به في نفس الوقت الحرية الاقتصاديّة وكذلك الإكراهات المُسلّطة عليها. لهذا، يفضّل الليبراليون اقتصادا مزدوجا، يقوم على السوق الحرّة وعلى دولة رفاه، لا قصد الحصول على تسوية بين مُثلٍ عليا متنازعة «وإنما للحصول على أفضل تجسيد عمليّ لمطالب المساواة ذاتها» [Dworkin 1978 : 133; 1981 : 313, 338].

إن هذا الاقتران بين فلسفة المساواة الليبراليّة وسياسة دولة الرفاه قويّ، إلى حدّ جعل الكثير من المؤلّفين يسمّون المساواتية الليبرالية «ليبراليّة دولة الرفاه» [انظر Sterba 1988:31] ويقدّمون رولز كفيلسوف صاغ «دفاعا فلسفيّا عن الطابع المساواتيّ لرأسمالية دولة الرفاه» [Wolff 1977 : 195; Doppelt 1981 : 262; Clark & Gintis 1978 : 311–14]. والربط بينهما هو اليوم موضوع بحث وتفكير جديّ. ولا يبدو واضحا تماما، إن كان تحقيق المساواة الليبراليّة سيقود ضرورة إلى دولة الرفاه، ولا بأيّ معنى من المعاني نفهمها به.

يقتضي تحقيق المساواة الليبرالية، قبل كلّ شيء، أن يدخل كلّ فرد معترك الحياة وهو حائز على حصّة من الموارد الاجتماعيّة مساويةٍ لما لغيره، وكذلك سياسات تتجاوز المدى المرسوم للأسلوب التقليديّ الذي تعالج به دولة الرفاه المسألة. وكما رأينا فإنّ دولة الرفاه معنيّة، قبل كلّ شيء، بالتصحيح اللاحق لأشكال التفاوت الاجتماعي التي يفرزها السوق معتمدة في ذلك على الأداء الضريبيّ والتحويلات الماليّة. ولكن، كما اعترف **ستوارت مل** نفسه، منذ سنين خلتْ، فإنّ حصر الاهتمام في إعادة التوزيع اللاّحِق للدخل هو القيام «بالخطإ الجسيم الذي ارتكبه المصلحون ومحبّو الإنسانيّة (...) درء آثار سلطة جائرة، بدل تقويم الجور نفسه» [Mill 1965 : 953]. وإذا كانت غايتنا هي تحقيق أكبر مساواة في المخصّصات، على نحو يسبق دخول الأفراد مضمار السوق والتبادل، فعلينا عندها التصدّي مباشرة لأسباب اللامساواة والتراتبية المترسّخة في المجتمعات الحديثة، والتي تضرّ بأوضاع الفقراء والنساء والأقليّات العرقيّة. قد يتطلّب ذلك اعتماد سياسات راديكالية كالتمييز الإيجابيّ، أو الدخل الأساسيّ المضمون، أو مشاريع تعاضديّة للعمال، أو نظام «ملكيّة للأسهم» لكلّ المواطنين، أو تخصيص أجر للعمل المنزليّ، أو الاستثمار في التعليم للتدارك الاجتماعيّ...إلخ. سيتعيّن علينا فحص كلّ هذه المعالجات واحدة بواحدة لمعرفة إن كانت تمضي بنا قُدُما صوب نتائج قريبة من تلك التي يفضي إليها المزاد الافتراضيّ لدووركين. وسيتوقف إنجاز ذلك على طبيعة الملابسات والظروف. قد تدفع المساواة الليبراليّة صوب نظام قريب من آليات إعادة التوزيع المعتمدة في الوقت الحاضر، ولكن لا

يمكن القبول بالنظام الحالي، إلا بعد إعادة توزيع الثروة والملكية على نحو راديكاليّ [Krousse & McPherson 1988 : 103].

تجدر الملاحظة هنا أن رولز نفسه لا يرى أنّ دولة الرفاه قادرة على تحقيق مبادئ المساواة الليبراليّة. ولذلك يدافع عن فكرة «ديمقراطيّة مالكين» كبديل للصيغة التي تقترحها دولة الرفاه [Rawls 1971 : 274]. وقد شرح البعض هذا الاختلاف على النحو التالي:

تقبل دولة الرفاه الرأسمالية [كما تُفهم عامة] لامساواة كبيرة من حيث توزيع الرأسمال المادي والبشري وتعمل على تقليص التفاوت في الأداء على صعيد السوق، المترتّب عن تلك اللامساواة، من خلال إعادة التوزيع بالاعتماد على الرافعة الضريبية، والتحويلات المالية الاجتماعية. وفي المقابل تهدف ديمقراطية المالكين إلى تقليص حادّ لحجم التباين في توزيع الملكية والثروة وضمان مساواة أكبر في الحظوظ فيما يتعلّق بالاستثمار في الرأسمال البشري، مما يجعل نمط اشتغال السوق ينتج تفاوتا يكون ضئيلا عند الانطلاق. ولهذا يجسّد النموذجان إستراتيجيتين متباينتين في ما يتعلق بالعدالة الاقتصادية: فدولة الرفاه الرأسمالية تقبل بلامساواة كبيرة في التوزيع الأوّليّ للملكية والمواهب، وتعمل على إعادة توزيع الدخل بعد ذلك، أما ديمقراطية المالكين فتبحث عن صيغة لتحقيق المساواة في توزيع الملكية وفي المخصّصات والمؤهلات من البدء ولا تكترث كثيرا بإجراءات إعادة التوزيع اللاحقة(18) [Krousse & McPherson 1988 : 84][1].

يرى رولز إن ديمقراطية المالكين ستكون نموذجا أرقى من نموذج دولة الرفاه، وليس ذلك فقط لأنها تقلّص الحاجة إلى إعادة التوزيع اللاحقة وإنّما لأنّها تمكّن من اجتثاث أسباب الاستبداد والامتهان التي يفرزها باستمرار نظام تقسيم العمل. فإن

1- نلاحظ أن في الحين الذي يشدّد فيه دووركين على أنّ التوزيع العادل يقتضي إعادة توزيع في اتجاه تحقيق أكثر رفاه الاجتماعي مما هو حاصل الآن، يرى رولز الأمر على نحو مغاير. إذ يبدو له أنّ آليات السوق ضمن نظام ديمقراطية المالكين تُوفّر المداخيل للأفراد وتحقّق، على نحو طبيعي، غرض مبدأ التباين [Rawls 1971 : 87]. وهذه المداخيل تتوافق حتى مع فكرة دووركين لتوزيع يراعي اختلاف التطلّعات بين الأفراد ويكون مستقلاّ عن التخصيصات الأوّليّة [Rawls 1971: 305 وانظر أيضا DiQuattro 1983 : 62-63]. لهذا السبب يعترض رولز على الضريبة التدرّجية على الدخل وكذلك على إعادة توزيع موسّعة للمداخيل المتأتية من المبادلات في السوق [Rawls 1971 : 278-279]. تماما مثل ستوارت مل، يعتقد رولز أنه عندما يكون «توزيع الملكية قد جرى على نحو مُرضٍ»، تكون برامج التضامن الاجتماعي ذات «أهميّة ضئيلة جدّا» [Mill 1965 : 960]. وإن لم يعِرْ دووركين أهمية إلى توزيعٍ الملكية، فقد أهمل رولز مسألة التوزيع المنصف للدخل ولم يعرها الاهتمام الذي تستحقّه. وبسبب تفاوت المواهب الطبيعية ستكون هناك لامساواة في الدخل المتأتّي من السوق حتىّ لو كان النظام الاجتماعيّ في شكل نظام ديمقراطية المالكين التي يتحدّث عنها. هذه اللامساواة ستكون غير مستحقّة كما أن الاختلاف في الحاجات الذي سيظهر بين الأشخاص سيكون اختلافا غير مستحق أيضا، لأن البعض يعاني من إعاقات طبيعيّة ومن أشكال أخرى من الحيف [Krouse & McPherson 1988 : 94-99, Carens 1985 : 49-59, 1986 : 40-41].
يبيّن لنا هذا اختلافا آخر هامّا بين رولز ودووركين. فرولز يعتقد أن مبدأ التباين ستكون له في الممارسة نتائج مثيلة لتلك التي لتصوّر دووركين حول توزيع يراعي تباين التطلعات ويكون مستقلاّ عن التخصيصات الأوليّة ما دام السوق ينتج من لدنه وعلى نحو طبيعي هذا النوع من التوزيع. ويعتقد دووركين أن مثلَه الأعلى لتوزيع يراعي الاختلافات بين التطلعات، ومستقل عن التخصيصات البدنية، سيكون له في الممارسة نتائج مماثلة لتلك التي لمبدإ التباين لرولز، إذ لا السوق ولا الدولة قادران على التمييز بين التخصيصات والتطلّعات. فالمؤلفان مقتنعان إذن أنه سيكون لنظريتيهما نتائج عمليّة متماثلة وإن كانت الأسباب متعارضة تماما.

تحقّقت قســـمة المخصّصات من البدء، على نحو أكثر مســـاواة «لا أحد سيُكره على علاقـة إذعان وتبعيّة واسـتعباد لغيره ولا على إنجاز أعـمال مملّة ورتيبة تقتل فيه ملكة التفكـير وتجرّده من كلّ إحسـاس بـشريّ» [Krousse & Rawls 1971 : 281, 529 McPherson 1988 : 91-92; DiQuatro 1983 : 62-63].

يطـرح ذلك أمـرا هامّا يتعلّـق بمفاعيـل المسـاواة الليبراليّة. وتوحـي كتابات دووركين كما لو أنّ النتيجة الأكثر بداهة التي تتأتّى عن تصوّر العدالة الذي صاغه هي زيادة حجـم التحويلات الماليّة بين الأفراد اللذين يحتلـون مواقع اجتماعيّة ويؤدّون أدوارا ما [Dworkin 1981 : 321; 1985 : 208]. ولكن لا بُدّ - كما لاحظ رولز - أن يهتمّ المسـاواتيّون الليبراليّون بالطريقـة التي يقع بها توزيع هذه الأدوار وتعريفها. وكما يعترف هو نفسه، يتمثّل جزء لا يُستهان به من الموارد التي يمتلكها الأفراد في الفرص التي تُتاح لهم لتطوير مهاراتهم وللترقّي على الصعيد الشـخصيّ، وكذلك للاضطلاع بالمسؤوليات. وهي صفات لا تتأتّى أساسا من العائدات الماديّة التي تمنح وظيفة أو تعزو دورا مّـا وإنّما من العلاقـات الاجتماعيّة التي تفترضها تلك الوظيفـة. وفي العموم، لا يحبّذ الأشـخاصَ إقامة علاقات اجتماعيّة تحجب عنهم تلك الفرص أو تُكرههم على تحمّل علاقات هيمنة أو امتهان لأشخاصهم. ولو تمتّعت النساء من البدء بشروط المساواة الفعليّة لما كنّ في حاجة للانصياع إلى شروط نظام اجتماعي يثمّـن المِهَنَ «الذكورية» ويحطّ من شـأن المهن «النسائية». ووفق نفس المعطيات لن يكون العمّال مضطرين إلى القبـول بالهوّة السـحيقة التي تفصل العمل «الفكري» عـن العمل «اليدوي». ونعلم جيّدا أن من يجد نفسـه في حالـة مسـاواة من حيث الموقع البدئي مع غيره لا يمكن أن يختـار مثل تلك الأدوار ومثل تلـك المِهَن. فهذه الأدوار قـد رُتّبـت دون موافقة من النسـاء ومن العمال، وفي أكثر الأحيان من خلال الإقصـاء القانوني لهؤلاء وأولئك. فقد أثار توزيع الأدوار مثلا بين الأطباء والممرّضات، في الفترة التي أعتمِد فيها، اعتراض الإطار الطبي النسـائيّ [Ehrenreich & English 1973 : 19-39]. كما سـبق أيضا أن أثار اعتـماد «نظام إدارة علمـيّ» (التايلورية) حفيظة العـمّال [Baverman 1974]. ولو كان بحوزة النساء والعمّال نفس النفوذ الذي كان بين أيدي الرجال والرأسماليّين، في ذلك الوقت، لسارت الأمور في اتجاه مغاير تماما.

يقول دووركين إنّ ما يبرّر زيادة حجم التحويلات الاجتماعيّة هو اسـتعداد الفقراء لإنجاز كلّ المهام التي تقتضيها مهن ذات مرتّبات عالية، لو أنّهم دخلوا سـوق الشغل على قدم المسـاواة مع غيرهم [Dworkin 1985 : 207]. ولكن، يمكننا أن نفترض أنه لـو تمتّع الفقراء بنفاذ منصف إلى سـوق الشغل فسيرفضون التفاوت في النفوذ وعلاقات الهيمنة التي تسـوده. وهناك مؤشّرات عديدة على صحّة هذه الفرضيّة، كما هو الحال بالنسبة للفرضيّة الأولى. ويترتّب عن ذلك أنّ على الليبراليّين ألاّ يكونوا حريصين فقط على إعادة توزيع المداخيل من الأطباء تجاه الممرّضات أو من الرأسماليّين تجاه العمّال وإنّما

أيضا على ألاّ يتمتّع هؤلاء بالقدرة على إقامة علاقات هيمنة واستعباد في العمل. فتقتضي العدالة أن تستجيب أوضاع الأفراد لما تسفر عنه نتائج تلك الاختبارات الافتراضيّة التي يلجأ إليها كلّ من رولز ودووركين، ليس فقط من جهة نسب الدخل، وإنما أيضا من حيث النفوذ الاجتماعيّ. ولا يحقّق المبتغى حصر الاهتمام في إعادة توزيع الدخل من خلال الأداء الضريبي والتحويلات المالية فحسب، كما في نموذج دولة الرفاه، ويتعيّن، بدل ذلك ومن البدء، تعزيز التخصيصات التي يلج الأفراد السوق وهم مزوّدون بها.

أن يعترف رولز بقصور دولة الرفاه عن تحقيق المساواة الليبرالية فتلك مزيّة تحسب له. لكن لسوء الحظّ لا يقدّم لنا توصيفا مفصّلا لديمقراطية المالكين التي يقترحها كبديل. فكما يلاحظ أحد نقّاده: «لا تجد هذه المسألة مكانا لها البتّة في صميم نظرية العدالة» [Doppelt 1981 : 276]. ولا يقدّم لنا رولز، باستثناء مقترح متواضع حول ضرورة تقليص حجم المواريث، أيّة رؤية ملموسة لكيفيّة إنفاذ مشروع ديمقراطية المالكين ولا لكيفية مكافحة الأشكال الراسخة للامساواة في مجتمعنا. نفس الشيء أيضا بالنسبة لدووركين، فهو لا يقدّم لنا حلولا لكيفيّة تحقيق المساواة في المخصّصات منذ البدء، ولا يدلّنا على أشكال الجور الخطيرة التي يتعيّن مقاومتها.

يبدو باختصار أنّ الخطوات التي قطعها التزام الليبراليّة بتحقيق المساواة، من خلال المؤسّسات، لا تسير بتوازٍ مع الالتزام الذي قطعته على نفسها على الصعيد النظريّ. وقد أنتج ذلك توتّرا أو حتى أزمة أحيانا في سياسات المساواتيّة الليبراليّة. ومع ذلك، يمكن، في رأي ويليام كونولي، أن تنسجم المنطلقات النظرية لليبراليّة مع المؤسّسات التقليديّة «طالما ظلّ الإيمان راسخا بأن دولةَ رفاه تتدخل في حركة اقتصاد قائم على القطاع الخاص وتدعم النمو الاقتصاديّ، توفّر أداة لتحقيق العدالة والحرية» [Connolly 1984 : 233]. لكنّه يضيف أنّ مقتضيات اقتصاد السوق ستكون غير منسجمة مع مبادئ العدالة المتضمنّة في فكرة دولة الرفاه. هذا الضرب من الدولة في حاجة إلى النمّو الاقتصاديّ حتى يتيسّر له تمويل برامج إعادة التوزيع للثروة إلا أنّ بنية الاقتصاد هي على نحو يجعلنا نحقّق هذا النمو باعتماد سياسات تتناقض مع مبادئ العدالة التي تنصّ عليها هذه البرامج [Connolly 1984 : 227-31].

إنّ وضعا كهذا، أدّ، في نظر كونولي، أدّى إلى «انشطار الليبرالية» إلى اتجاهين. اتجاه يحرص على الدفاع عن المؤسّسات الليبراليّة التقليديّة ويدعو الناس إلى التخفيض من سقف انتظاراتهم في مجالي الحرية والعدالة. واتجاه آخر (يُدرج ضمنه دووركين) يعيد التأكيد على صحّة المبادئ الليبراليّة، ولكنّ «اعتناقه لهذه المبادئ يتّجه أكثر فأكثر نحو التنصّل من كلّ التزام بها على صعيد الممارسة[...] تعيش هذه الليبرالية الوفيّة للمبادئ غُربة في حضارة يسود فيها مبدأ الإنتاجية، كما أنّها ليست مؤهّلة لتحدّي هيمنته» [Connelly 1984 : 234]. أظنّ أن هذا التوصيف للوضع الراهن لليبرالية

وجيه. فالمُثل التي ترنو إليها المساواة الليبراليّة جذّابة إلا أنّ تحقيقها يتطلّب إصلاحات أكثر عمقا من تلك التي نستشفّها من خلال أعمال رولز ودووركين. فلا أحد من هذين المؤلّفين يرفض «حضارة الإنتاجيّة» التي يشترط دوامها استمرار اللامساواة الاجتماعية والعرقية والجنسية المتغلغلة داخل النسيج المجتمعي أو حتىّ تفاقمها.

ويعود هذا الإعراض اليوم عن الليبرالية المساواتيّة، إلى حدّ ما، فيما أعتقد، إلى أنّ المساواتيين الليبراليّن فقدوا تدريجيّا الثقة في قدرة الدولة على تحقيق العدالة. وعندما كتب رولز كتابه سنة 1971، كان العدد الأكبر من الناس عندها ينظرون إلى دولة الرفاه، كنموذج ناجح بالأساس، وعلى أنّه قد وُفِّقَ، إلى حدّ كبير، في «حلّ» مشكل البطالة والانقسام الطبقيّ. غير أنّ هذا الإيمان بدور دولة الرفاه اهتزّ، في الثلاثين سنة الأخيرة. فالانكماش الاقتصاديّ، في أوائل السبعينات، الذي أطلقت بدايته الأولى أزمة النفط التي سبّبتها منظمة البلدان المصدرة للنفط (الأوبيك)، وما ترتّب عنها من تضخّم في نسبة العجز الماليّ في ميزانية الحكومات، دفعت بالكثيرين إلى القول أن هذه الدولة قد تكون مُكلفة جدّا ولا تمثّل الحلّ الأفضل. وقد أقنع تسارع نسق العولمة الاقتصاديّة الكثير من الناس بضرورة تقليص الضرائب وحجم الإنفاق الحكوميّ حتى تحافظ الشركات الوطنيّة على قدرتها التنافسيّة أمام شركات البلدان الأجنبيّة.

وفضلا عن ذلك، هناك حقيقة تبدو ساطعة أكثر فأكثر، وهي أنّ دولة الرفاه لم تكن ناجحة بالشكل الذي تصوّره الناس وأملوا في تحقيقه. صحيح إنّ بعض برامج دولة الرفاه حقّقت أهدافها على نحو جيّد. فقد مكّنت برامج المَعاش العموميّ من مقاومة الفقر في أوساط المسنين، داخل العديد من البلدان. لكنّ العديد من البرامج الأخرى التي تهدف إلى تحقيق المساواة، قد أدّت في بعض الأحيان إمّا إلى، إدامة حالة التبعيّة والتعزيز الاجتماعيّ للفقراء (انظر مثلا فكرة «فخّ الفقر» التي ابتكرها البعض لفرض إجرائيّة يتمّ بها التثبّت من أنّ منح موارد للفقراء سيساعدهم على الخروج من وضعهم) وإمّا إلى الزيادة في تحسين أوضاع من هم في حال أفضل (برامج العناية الصحيّة والتعليم العموميّ). علاوة على ذلك، بدا «الاقتصاد الجديد» وكأنّه ينتج تفاوتا في مستوى الدخل المتحقّق من خلال السوق؛ يتفاقم باستمرار مما جعل الهوّة بين الإطارات العليا والعمّال وبين الأصناف المتعلّمة وغير المتعلّمة تأخذ في الاتّساع والتعمّق. وهناك قلق متزايد من أن تُقصَى قطاعات واسعة من المجتمع من هذا الاقتصاد الجديد القائم على المعرفة. باختصار، تتأكّد باستمرار الحاجة إلى سياسات نشطة من الدولة لمقاومة التفاوت بين الناس، من حيث المخصّصات والدخل، إلا أنّ معظم المساواتيّين الليبراليّبن يشعرون بأنفسهم أقلّ ثقة بقدرة دولة الرفاه على إنجاز ذلك[1].

1- يبرز ذلك مدى أهمية نظرية حول كفاية الدولة لأن كلّ نظرية في العدالة ذات مصداقية في حاجة لها. ويرى روثشتاين أن ذلك هو أهمّ مواطن القصور في النظريات العدالة الليبرالية المعاصرة ذات المنحى المساواتي [Rothstein 1992; 1998].

وبالفعل، لقد حدث كلّ هذا في سياقٍ تميّز بهجمة شرسة على دولة الرفاه قام بها **اليمين الجديد** سنة 1980، تزعّمها ريغن وتاتشر، تحت ذريعة أن دولة الرفاه تجرّد الأفراد من حسّ المسؤولية، وتخنق ملكة الابتكار وتقلّص الفاعليّة الاقتصاديّة. والنتيجة كانت قطع التمويل عن العديد من البرامج الاجتماعيّة والتفاقم المأساويّ للفوارق داخل المجتمع، في العديد من البلدان الديمقراطية وبالأخصّ في بريطانيا وفي الولايات المتّحدة. فالتفاوت الذي ينتجه السوق لم يعد يجد أمامه سياسة تتصدّى له وتحقّق مستوى معقولا من إعادة التوزيع للموارد.

لقد وضع ذلك المساواتيين الليبراليّين في مأزق على الصعيدين الفكريّ والسياسيّ. فعلى الصعيد الفكري، لا بُدّ لنظرياتهم أن تمضي قدما أبعد من الخيار التقليديّ «ضرائب/تحويلات ماليّة عن طريق دولة رفاه» وأن تعتمد صيغة من «ديمقراطية المالكين» أو من «مجتمع مالكي الأسهم». وعلى الصعيد السياسي، بدت مثل هذه الأفكار طوباويّة في فترة ما بين 1980 و1990. وبدل العمل على توسيع نطاق دولة الرفاه، وجد المساواتيّون الليبراليّون أنفسهم في موقف دفاعيّ يسعون فيه جاهدين للحفاظ على ما بقي من دولة الرفاه، ضدّ هجمات **اليمين الجديد**، حتى يتيسّر توفير مستويات دنيا من إعادة التوزيع، قصد تقليص نسب الفقر وضمان استمرارية الخدمات العموميّة الأساسيّة.

قد يساعدنا ذلك على فهم ما فاجأنا من النبرة «المحافظة»، التي نلمسها في أعمال رولز ودووركين [Macleod 1998 : 151]. وتجاه **اليمين الجديد** حرص الليبراليّون المساواتيّون فعلا على الحفاظ، على ما تبقّى من دولة الرفاه. ولكن، بدل التأكيد على أنّ دولة الرفاه لا تمثّل الحلّ المناسب، مقارنة بنموذج مثاليّ تجسّده ديمقراطية المالكين مثلا، صبّ المساواتيّون الليبراليّون جهدهم على إظهار أن دولة الرفاه ضرورية ومسوّغة نظريا مقارنة بوجهة نظر **اليمين الجديد** حول حقوق ملكية غير مقيّدة.

يمكننا أيضا التساؤل إن كان هذا الخجل الفكري خدم فعلا أهداف المساواتيّة الليبراليّة، ولو من وجهة سياسيّة خالصة. ونستطيع أن نقول أن المساواتيين الليبراليّين قبلوا، دون قصد، اللعب ضمن شروط **اليمين الجديد**. فجوابا عن اعتراضاته التي تقول إنّ دولة الرفاه تُعاقب من يكدح ويعمل وتُجازي من يكسل ويتقاعس، حاول دووركين أن يبيّن أنّه من الممكن جعل دولة الرفاه تأخذ الاختيارات الفرديّة أكثر في الاعتبار. وتركّز توصياته، على الصعيد السياسيّ على كيفيّة توفير أكثر اختيارات أمام من يمتلكون موارد (صيغة التأمين الفرديّ والاختياريّ على المرض) والتأكّد من أن الخامل المُتهوّر لن يستطيع تحميل الآخرين التكاليف العالية لاختياراته (العمل مقابل الإعانة). وكما رأينا، فهو لم يوظّف نفس الوقت والجهد للتفكير في كيفيّة جعل التنظيم الاجتماعيّ أكثر اهتماما بالظروف والملابسات التي يجد فيها الناس أنفسهم.

يمكن فهم ذلك، ما دام الاعتراض الأساسيّ لدووركين على النظريات التقليديّة في المساواة هو أنّها لا تعير اهتماما بدور الاختيار الفرديّ. أوافق، من الوجهة الفلسفية، على أنّ العدالة تقتضي أن يتمتّع الأفراد بحقّ الاختيار وأن يدفعوا ثمن اختياراتهم. غير أن الأمل في إصلاحات جديّة تعالج التفاوت بين الناس من حيث الظروف والملابسات، قد بدا غائبا على امتداد العشرين سنة الأخيرة.

بل أكثر من هذا: قد يكون المساواتيون الليبراليّون، بتركيزهم على أهمية التطلّعات الفرديّة، دعّموا دون قصد منهم روزنامة **اليمين الجديد** المهووسة بمعرفة من يكون الشخص الخامل غير المسؤول، حتىّ يتسنىّ لهم إنزال العقاب به. وتقلّص دولة الرفاه، حسب **اليمين الجديد**، على غير وجه حقّ، من اختيارات الميسورين حتى تتمكّن من تمويل السلوك اللامسؤول لمن هم مَدينون في حياتهم لدولة الرفاه. ومن الغريب أن تلائم هذا الإطار، تماما، اقتراحات **دووركين** حول التأمين الفرديّ على المرض وإعانة مقابل عمل يُقدّم. فلا تقوم هذه السياسات بأيّ جهد قصد معالجة أسباب التفاوت بين الناس، وقد تجعل من العسير تعبئة الدعم العموميّ لمثل ذلك. فتشجيع التأمين الفرديّ على المرض من شأنه أن يشلّ قدرة الطبقة الوسطى ويضعف استعدادها لدعم برامج الصحّة العموميّة كما أنّ جعل الرفاه خاضعا لجملة من الشروط من شأنه أن يزيد من تعزير المعوزين. أكيد أنّ هذه لم تكن نيّة **دووركين**، فهو يريد من سياساتنا أن تكون في نفس الوقت أكثر مراعاة للاختيارات الفرديّة وآخذة في الحسبان الظروف والملابسات الخاصّة بالأفراد. إلا أنّه لم يأخذ في الاعتبار إمكانيّة أن يزيد الإلحاح على دور الاختيار، ضمن المناخ السياسي السائد اليوم، في ترسيخ القوالب الجاهزة حول «الفقير غير الجدير» الذي ينتظر الإعانة الاجتماعيّة حتّى يستمرّ في العيش على نفس الطريقة غير المسؤولة.

أكيد أن المساواتيين الليبراليّن قادرون (بل عليهم أيضا) على تحدّي هذه القوالب الجاهزة بإبراز أنّ العديد من أشكال التفاوت لا يمكن أن تُعزى إلى اختيارات الأفراد (مثل تلك التي بين الصنفين (أ) و(ب) في مثال رويمر مثلا). وفضلا عن هذا، فالمساواتيون الليبراليّون على صواب عندما يؤكدون أن المجتمع يستطيع على نحو مشروع جعل الناس مسؤولين عن اختياراتهم، عندما تكون تفضيلاتهم وكفاياتهم قد تشكّلت ضمن شروط عادلة. فأن نحمّل الناس مسؤولية اختياراتهم، في حين أنّ المجتمع لم يعمل على تزويدهم بمستوى من التعليم اللائق مثلا، سيكون «علامة أكيدة على سوء نيّة» [Elsrer 1992: 240; Rawls 1979: 14–15; Arnesson 1981: 205; 1997a; Scanlon 1988: 185–201][1]. لهذا، لا يمكننا التذرّع بما يزعم البعض

1- ويعني ذلك أن قدرة الأفراد على تقلّد المسؤولية تتأثر بنوعية التنشئة الاجتماعية التي تلقوها وبالتالي بسوء أو حسن حظّهم. فمن يولد في ظروف اضطهاد - إهمال الأبوين له أو اعتداء جنسي مثلا - أقلّ استعدادا لتطوير القدرة على تحمل المسؤولية أو الخير الأخلاقي. للإطلاع على نقاش هام لمسألة المسؤولية ضمن ظروف كتلك انظر Card 1996.

أنه تصرّف «لامسؤول» لعدم معالجة مظاهر اللامساواة في الظروف، فمعالجة هذه الظروف شرط لنكون قادرين على الحكم على سلوك مّا إن كان مسؤولا أم لا.

على هذا النحو، عمل الليبراليّون المساواتيون على التصدّي لنزعة اليمين الجديد إلى «تأنيب الضحيّة»، أيّ الميل إلى توجيه إصبع الاتهام للمعوزين وتحميلهم مسؤولية ما هم فيه. لكن، قد يكون التشديد الليبراليّ على أهميّة التطلّعات الفرديّة دعّم، على نحو غير مقصود، التصوّر الشائع الذي يرى أن المشكل الرئيسيّ لدولة الرفاه أنها تُدَلِّلُ من هو فاقد لحسّ المسؤولية[1].

لقد رأى جونثان وولف أنّ هذا المشكل يمثل معضلة كبيرة، تتخبّط فيها نظريات العدالة. وهو يقول إنّ المساواتيّة الليبراليّة يمكنها أن تكون أفضل نظرية في العدالة من وجهة نظر فلسفيّة خالصة. أمّا من وجهة النظر السياسيّة فهي تكرّس مسلكيّة (إيثوس) مساواتيّة ترسّخ عادات سلوكية سيّئة [Wolff 1998]، فتجعل الدولة تنظر إلى المعوزين بريبة وتتوجّس فيهم نيّة التحايل. ويتعيّن على المُعوزين، لتجنّب إثارة مثل تلك الريبة، أن يقوموا بما يسميه وولف «المكاشفة المُخجلة»، إذ يتحتّم عليهم أن يثبتوا أنّهم فعلا يعانون من عَوَزٍ تخرج أسبابه عن نطاقهم، وتتعلّق إمّا بافتقارهم للمواهب الطبيعيّة أو بظروف تنشئتهم الاجتماعيّة. والنتيجة الحتميّة لذلك، كما يرى وولف، هو اهتراء أواصر التضامن الاجتماعيّ والاهتمام المتبادل بين المواطنين وتآكلها بدل توطّدها. قد يكون صحيحا فلسفيّا أنّ الصيغة الأكثر إنصافا لتوزيع الموارد هي تلك التي تميّز بين التفاوت الناتج عن اختيارات الأفراد أنفسهم وتلك التي تنتج عن ظروف خارجة عن نطاقهم، ولكنّ كلّ محاولة لإنفاذ هذا التمييز على الصعيد العمليّ تخلق شعورا بالتوجّس والخجل والتعزير. فقد تنجح في تشخيص صاحب المطالب المشروعة ولكنّها لا تستطيع القيام بذلك إلا بإطلاق مسار تتقوّض من خلاله مشاعر التضامن والتمدّن التي تدفع الناس إلى إعطاء العدالة المكانة الأولى في اهتمامهم.

وقد صرّحت إلزابت آندرسون باعتراض مماثل تجاه المساواتيّة الليبراليّة (وهي تسميّ أصحاب هذه النزعة «مساواتيي الحظ»). فهي تقول إنّ تشديد المساواتية الليبراليّة على التمييز بين التفاوت الإراديّ والتفاوت الخارج عن الإرادة يؤدي إمّا إلى شفقة مذلة على الفقير «الجدير» بالعناية وإما إلى تأنيب أبوي للفقير «غير الجدير» بها [Anderson 1999]. وهنا أيضا يمكن الدفاع عن الحجّة الفلسفيّة للمساواتيّة الليبراليّة، في حين يتعذّر الدفاع عن السياسية التي تُفضي إليها[2].

1- للاطلاع على تحليل للكيفية التي وقع بها تسويغ الإصلاحات اللاليبرالية بـ«اسم الليبرالية» انظر King 1999.

2- ليس واضحا إن كانت آندرسون تقبل أم لا الحجة الرولزية/الدووركينية على أن الإجحاف الذي يلحق بالفرد والخارج عن نطاق إرادته لاعادل، وهي تقول فقط أنه يمكن أن لا يكون عادلا. كجواب على وولف وآندرسون انظر Arnesson 200a وكذلك الندوة في BEARS 1999. وهناك قضيّة أخرى مرتبطة بتلك حول الإيثوس المميّز للعدالة الليبرالية طُرحت في سياق نظرية رولز. وكما رأينا يسمح رولز بأن تُمنح الحوافز إلى من حبتهم الطبيعة حتى ينمّوا مواهبهم لفائدة الجميع. لكن لماذا تكون الحوافز مطلوبة في المقام الأوّل؟ لماذا لا يقبل الموهوبون تنمية مواهبهم واستخدامها لمساعدة المعوزين

يعتبر كلّ من وولف وأندرسون أنّ مشاكل المسلكيّة (الإيثوس) التي تطرحها المساواتيّة الليبراليّة تمثّل حجّة كافية للاستعاضة عنها بصيغ أخرى لتحقيق المساواة. (سأنظر في الصيغة التي يؤثرانها في الفصل 5 من هذا الكتاب). لكنّ مشكل الإيثوس قد يفرض علينا الفصل بين ركني المساواتيّة الليبراليّة ووضعهما في أماكن مختلفة. فقد يكون علينا من وجهة ضمير المتكلم، أن نقوم، عندما ننظر في مطالبنا، بجهد دؤوب لتحمّل مسؤولية اختياراتنا الخاصّة وأن لا نطلب من الآخرين تمويلها. ولا بُدّ من اعتبار استبطان الفرد لُمقتضى تحمّل مسؤولية اختياره جزءا ضروريا من إيثوس المواطنة الديمقراطيّة. فالمواطن الصالح لا بُدّ أن يطبّق التمييز الاختيارات/الظروف على مطالبه الخاصّة. لكن المشكل سيبرز، مع ذلك، عندما نحاول تطبيق هذا التمييز على غيرنا ونحاول تحديد إلى أيّ مدى هم مسؤولون عن أوضاعهم. يمكن أن يقودنا ذلك إلى تلك الديناميّة سيّئة الصيت، من انعدام الثقة والتوجّس والمكاشفة المخجلة التي تحدّث عنها وولف. لهذا، فقد يكون إيثوس المواطن الصالح يقتضي منه عدم حشر أنفه في مسألة، إن كان الآخرون مسؤولين أم لا عمّا يقومون به وإنّما أن يثق في استعدادهم لتحمّل مسؤولية اختياراتهم، وللتحرّي في شرعيّة مطالبهم، كما نفعل نحن. ويمكن، بطبيعة الحال، أن نقع ضحايا استغلال عديمي الذمة من شركائنا في المواطنة. لكن، إن نجحنا في غرس إيثوس المواطنة الصالحة الذي يؤكّد أهميّة القبول الطوعيّ بالمسؤولية الشخصيّة عن الاختيارات، فقد يقلّ عندها بيننا عدد مثل أولئك المحتالين. (سأعود إلى السؤال حول إن كان الليبراليّون ينمّون إيثوس المواطنة الصالحة ذاك في الفصل8). في كلّ الأحوال،إنّ كلّ صيغة في العدالة تجعل كلّ مواطن ينظر إلى شريكه في المواطنة على أنّه محتال محتمل، لا توفّر لنا قاعدة وأعدة لبناء الثقة وأواصر التضامن.

يوحي لنا ذلك أنّ على سياسات المساواتية الليبرالية أن توجّه الاهتمام إلى تصحيح التفاوت المتنامي بين الناس، من حيث الظروف والملابسات، وقد يكون باعتماد أشكال من الإصلاحات، من قبيل تلك التي اقترح علينا إدخالها **آكرمن وورويمر وفان باريز**. ومن المُتأكّد أن هذا سيستدعي إصلاحات راديكاليّة تتخطى حدود دولة الرفاه التقليديّة. ووفق **دووركين**، يكون المنطلق المساواتيّ الذي تقوم عليه نظرية **رولز** (ونظريته هو أيضا) الآتي : «لا يمكن مناهضتها باسم أي مفهوم للمساواة يدّعي أنه أكثر راديكاليّة لأنه لا يوجد أي مفهوم من هذا القبيل» [Dworkin 1977 :

دون الحاجة إلى دخل إضافي؟ في بعض الحالات تكون الحوافز ضرورية للتعويض عن الأعباء المتفاوتة التي يتضمنها تنمية هذه المواهب واستخدامها (مران أكثر وشدّ عصبي أكثر وعاذير أكثر أيضا). إلا أن رولز يعتقد أن الحوافز تكون لازمة لأسباب أخرى، فببساطة الموهوب سيرفض تنمية مواهبه واستخدامها إن لم يحصل على مقابل كبير. وفي حالة كهذه يقول كوهين إنّ الحوافز ليست إلا ابتزازا ماديا يمارسه صاحب الموهبة. والسبب الذي يجعل التفاوت بين الطاقم الإداريّ والعمال منخفض في السويد واليابان، أكثر مما هو الأمر في الولايات المتحدة، هو وجود إيثوس المساواة الذي لا يشجّع على مثل ذلك الابتزاز. ويرى كوهين أن على كلّ من يهتم بمسألة العدالة أن يفكر في كيفية غرس مثل هذا الإيثوس داخل المجتمع [G.A.Cohen 1993; 1997; Murphy 1999; Smith 1998; Pogge 2000; Estlund 1998; A.Williams 1998].

182]. وفي واقع الأمر، يبدو أن هذه المنطلقات تبعات أكثر راديكالية مما يقبل رولز ودووركين الاعتراف به، وهي تبعات لا تقدُر المؤسّسات الليبراليّة على تحمّلِ وزرها.

من الأرجح أن يقرّبنا تطبيق حرفيّ للعدالة الرولزية أو الدووركينية من ضرب من اشتراكيّة السوق أكثر مما يقرّبنا من نموذج دولة الرفاه الرأسماليّة [Buchanan 1982 DiQuattro 1983 :124-31, 150-52]. وقد يؤدّي ذلك إلى قلب جذريّ للعلاقة بين الجنسين. فالتوزيع الراهن للموارد بين النساء والرجال لا يتطابق مع نتائج اختيارات افتراضيّة وحرّة تتمّ في الوضع البدئي الذي تخيّله رولز، أو من خلال المزاد العلنيّ الافتراضيّ الذي تخيّله دووركين. ومع ذلك لا يقدّم لنا هذان المؤلّفان طريقة نقاوم بها التهميش المنظّم لدور النساء. في الواقع، يحدّد رولز الوضع البدئيّ (مجلس «لأرباب الأسر») ومبادءه في التوزيع (التي تقيس حجم «دخل البيوت») على نحو لا يترك فيه من البدء المجال للتساؤل عن عدالة العلاقات داخل الأسرة [Okin 1987: 49]. ومن ضمن الأسئلة التي أغفلها الليبراليّون المعاصرون، تمثّل اللامساواة بين الجنسين الإغفال الأكثر فداحة، وهو إغفال تبدو المؤسسات الليبرالية عاجزة عن تفاديه (انظر الفصل 9 المقطع 1 لاحقا).

ولهذا، تبدو العلاقة بين النظرية الليبراليّة المعاصرة والممارسة السياسيّة الليبراليّة التقليديّة ملتبسة، نلحظ، من جهات مختلفة، وجود تباين بينهما. فنقول عادة أن الليبراليّة تنتمي إلى الاتجاه السائد للنظرية السياسيّة، عكس ما هو الأمر، بالنسبة للنظريات الراديكاليّة أو النقديّة. وذلك خاطئ، إن اعتبرنا أنّه ينبغي على النظريات الليبرالية أن تدافع عن كلّ مظاهر السياسة الليبرالية السائدة، أو أن تفنّد كلّ مفردات البرامج السياسيّة الخاصّة بالمذاهب الأخرى. فلا يمكن أن نعتبر أنّ كلّ التوصيف الذي قدّمته هنا مرتبط بالضرورة بهذه المؤسسة الليبراليّة أو تلك، أو معارض لهذه السياسة الاشتراكيّة أو النسويّة أو تلك، إذ يتعيّن فحص كلّ النظريات الأخرى للوقوف على مدى اختلافها مع المساواة الليبراليّة.

ويدفع بعض المؤلفين أنّه، إذا ساند الليبراليّون سياسات راديكاليّة كتلك، فسيتخلّون عن ليبراليتهم ويدخلون مرحلة جديدة، ما بعد ليبراليّة. وذلك لأنّ مركز اهتمامهم لم يكن في الماضي فقط حماية الأفراد من الدولة وإنّما حمايتهم أيضا من الممارسات ومن القوى الاجتماعيّة المستبدّة التي تزداد غطرستها، في ظلّ أوضاع من اللامساواة [Hampton 1997 : 191-209][1]. هذا التأكيد ذو وجهة أحاديّة في نظرنا، ويتناسى ما بين الليبراليّة والراديكاليّة من صلة [Guttman 1980]. وهو علاوة على ذلك،

1- تُعرّف هامبتون مفكري ما بعد الليبرالية كمفكرين يبحثون عن «سبيل مستحدث لتأمين حرية كلّ المواطنين ومساواتهم لبعضهم بعضا، ليس فقط أمام تهديد الدولة لهذه القيم، وإنما كذلك أمام سلوكيات المجتمع القمعيّة، التي تظلّ قائمة رغم الالتزام الأخلاقيّ للدولة بمقتضيات الحرية والمساواة للجميع» [Hampton 1997 : 203]. للاطلاع على حجّة مماثلة حول حاجة الليبراليين لأخذ مسألة القمع الاجتماعي والثقافي محمل الجدّ، أنظر [Kernohan 1998].

مغالـط لأنّه، مهما أبعدتنا المبادئ الليبراليّة عن الممارسـات الليبراليّة التقليديّة، سـتظلّ دوما مبادئ ليبراليّة. لقد دافعت في هذا المقطع، من هذا الفصل، عن ضرورة أن يفكّر الليبراليّون بجدّ في توخّي سياسات أكثر راديكاليّة[1]. كما سأدافع في الفصول القادمة عن ضرورة أن يفكّر المنظّرون الراديكاليون، بجدّ، في اعتماد مبادئ ليبراليّة. وسأعمل على إثبات أنّه مثلما تخون الممارسـة الليبرالية، في أغلـب الأحيان، مبادئ الليبراليّة، تضرّ أيضا ،في أغلب الأحيان، مبادئ الراديكاليّين بنشـاطهم السـياسيّ. لكن قبـل ذلك سـأفحص، في الفصل القادم، نظرية تقول إن الليبراليّـين ذهبوا أبعد مما ينبغي في تحقيق المساواة الاقتصاديّة والاجتماعيّة.

1- لقد كان همّي الأوّل التدليل على أن تصوّرا ليبراليا ومساواتيا لمجتمع عادل على نحو مثالي يفترض أهدافا أقلّ راديكالية. يبقـى علينـا أن نعرف إن كان يتعيّن على الليبراليـين اعتماد طرق راديكالية لبلوغ أهدافهم. في هـذه النقطة يظهر بجلاء أن رولـز ودووركـين إصلاحيان أكثر مما هما ثوريان. فهما يدافعان عن أولويّة احترام الحريات الفرديّة التي تضع حدودا للبحث عن التوزيع العادل للموارد المادية [Rawls 1971 : 303; 1982b : 11; Dworkin 1987 : 48-49]. لا يمكنني هنا الخوض في هذا الجدل وإن كنت أعتقد أن هذا الشرط اعتباطي جدّا ولا يستجيب ضرورة لدوافع المتعاقدين في الوضع البدئي [Pogge 1989 : 127-148].

دليل لمزيد الإطلاع

إن الصياغة الأكثر شهرة للمساواتية الليبرالية هي بالتأكيد كتاب John Rawls, *Theory of Justice* (Oxford University Press, 1971). أولى النقاشات لحجّة رولز نعثر عليها لدى:

Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice* (Oxford Unversity Press, 1973), Narman Daniels (ed.), *Reading Rawls* (Basic Books,1975)

وكذلك كتاب:

RobertWolff, *Undderstanding Rawls* (Princeton University Press,1977)

بعد مرور ثلاثين سنة على صدوره، لم يتراجع الاهتمام بكتاب رولز. تتضمن المناقشات الأخيرة كتبا مثل كتابي: Chandran Kukathas & PhilipPettit, *Rawls: A theory of Justice and its Critics*, (Polity, 1990), Robert Talisse, *On Rawls*, (Wadsworth, 2000). للاطلاع على نظرة شاملة لمجمل ردود الفعل تجاه رولز، راجع الخمس مجلّدات من كتاب *The Philosophy of Rawls* التي أصدرها Henry Richardson & Paul Weithman (Garland, 1999).

لقد واصل رولز بلورة أفكاره خاصة في:

Political Liberalism, (Columbia University Press, 1993); *The Law of Peoples*, (Harvard University Press, 1999); *Collected Papers*, (Harvard University Press).

سأناقش في الفصل الخاص بالجماعتية عمله الأخير «الليبرالية السياسيّة»، ما دام هذا العمل قد أنجز بعد ما تعرضت نظريته الأولى لنقد من طرف الفلاسفة الجماعتيين، ويقدّم وجهة للردّ على ذلك النقد.

أما الصيغة الثانية والأكثر ذيوعا لليبراليّة المساواتيّة، فهي تلك التي بلورها دووركين وعلى نحو خاص في سلسلة من المقالات تحت عنوان «*What is Equality?*». وقد تمّ تجميع هذه المقالات في كتاب لدووركين صدر تحت عنوان:

Sovereign Virtue:The Theory and Practice of Equality (Harvard University Press, 2000)

للاطلاع على نقد معمّق لنظرية دووركين في العدالة انظر:

Colin Macleod, *Liberalism, Justice, Justice and Market: A Critique of Liberal Equality* (Oxford University Press, 1998)

هناك صياغات أخرى للمساواتيّة الليبراليّة تتضمّن أعمال:

Amy Gutmann, *Liberal Equality* (Gambridge University Press, 1980); Bruce Ackerman, *Social Justice in The Liberal State* (Yale University Press, 1980); Brain Barry, *Theories of Justice*, (University of California Press, 1989); Richard Arnesson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare», *Philosophical Studies*, 56 (1989): 77-93; G.A.Cohen,» On the Currency of Egalitarian Justice» *Ethics*, 99 (1989): 906-44; Amartya Sen, «Equality of What?», in S. McMurrin, (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol.i (University of Utah Press, 1980); Martha Nussbaum & Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life* (Oxford University Press, 1993); Thomas Scanlon, *What we Owe to Each Other*, Harvard University Press, 1998); Eric Rakowski, *Equal Justice*, (Oxford University Press, 1995); Philipe Van Parijs, *Real Freedom for All*, (Oxford University Press, 1995) and John Roemer, «A Pragmatic Theory of Responsability for the Egalitarian Plannner», *Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993): 146-66.

كلّ هذه الأعمال تنهض على فكرة حدسيّة هي بمثابة الأساس المشترك بينها تتعلّق بضرورة إزالة أشكال اللامساواة التي لا تترتب عن الاختيارات، في حين تسمح بتلك اللامساواة الناتجة عن الاختيارات الشخصية، والتي يتحمّل الأفراد مسؤوليتها.

نجد مجموعة مفيدة من المقالات في كتاب صدر تحت إشراف: Stephen Darwall عنوانه *Equal Freedom : Selected Tanner Lectures on Human Values*, (University of Michingan Press, 1995).

لا توجد مجلّات أكاديميّة مُكرّسة على وجه خاص للمساواتيّة الليبراليّة. لكن يمكن القول أنها المقاربة المهيمنة في الفلسفة السياسية الأنغلو-أمريكية وأنها حاضرة بشكل كبير في أهم المجلّات المختصّة في الفلسفة السياسيّة وبالخصوص مجلّة *Ethics* ومجلّة *Philosophy and Public Affairs*.

هناك نقاش أعمق داخل النظرية الليبراليّة المساواتيّة حول كيفيّة تطبيق معايير المساواة في الموارد. ولقد نظّمت مجلّة *Boston Review* العديد من الندوات لمناقشة المزايا العمليّة والفلسفية لعديد المقترحات بما فيها فكرة رويمر حول المُصمّم المساواتي (المجلد 20 العدد 2 أبريل 1995)، وكذلك فكرة فان باريز حول الدخل الأساسيّ (المجلد 25 العدد 5 أكتوبر 2000). ويتضمّن العددان من المجلّتين تعاليق من العديد من الفلاسفة السياسيّين البارزين (Scanlon, Rosenblum, Barry, Goodin etc.). يمكن الاطلاع على محتوى الندوتين على الإنترنت من خلال العنوان التالي: WWW. Bostonreview. mit.edu. لمزيد من المعلومات حول نظام الدخل الأساسيّ المضمون انظر موقع «Basic Income European Network» على العنوان التالي: www. Econ.ucl.be/ETES/BEIN/ bein.html.

4
الليبرتارينية

1. تنوّع النظريات السياسية اليمينية

يدافـع الليبرتارينيـون libertarians عن حريّة التبادل في مجال السـوق، ويعارضون كلّ استخدام للرافعة الضريبيّة لإعادة توزيع الموارد المادية، قصد تحقيق المساواة، كما تدعو إلى ذلك النظرية الليبرالية. لكن، ليس كلّ من يدعو إلى اعتماد اقتصاد السوق هـو ليبرتارينيّ، إذ هناك الكثير من دعاة اقتصاد السـوق ممّن لا يشـاطرون الوجهة الليبرتارينية حول قدرة آليات السوق على تحقيق مقتضى العدالة. فإحدى الحجج الشائعة التـي تُقدّم عادة، لتسـويغ رأسـمالية غير مقيّدة، تسـتند إلى فكـرة الإنتاجيّة. تكون الإنتاجيـة العاليـة، وفق هذه الحجّة، ذات قـدرة أكبر على الزيـادة في حجم الثروات الاجتماعيـة. لذلك، يفضّل العديد من أنصـار المذهب المنفعيّ ،المقتنعون بهذه الحجة، الاقتصـاد المتحرّر من القيود، ما دام يمكّن من تأويج المجموع الحسـابي لحجم إرضاء التفضيلات[1]. غير أنّ هذا الدفاع المنفعيّ عن النظام الرأسماليّ أمر عرضيّ، وليس جوهريّا. فإذا جدّت ظروف تمنع السـوق الحرّة من توفير أقصى إنتاجية ممكنة، في حالة احتكار للمـواد الطبيعيـة مثلا، كما يؤكّد أغلب علماء الاقتصـاد، لا يرى المنفعيّون من ضير في وضع قيود حكومية على حقوق الملكية الرأسـماليّة. يؤكّد بعض المنفعيّين، علاوة عـلى ذلك ،وكما رأينا في الفصل 2، أنّ إعادة التوزيع خارج سـياق السـوق قد ترفّع حجـم المنفعة الجامعة، وإن خفّضت بالمقابل من الإنتاجيّة. فبفعل اتجاه المنفعة الحديّة إلى الانخفاض، يُعوّض ما يجنيه الأشخاص الذين هم في أسفل السلّم الاجتماعيّ من عملية إعادة التوزيع ما يخسره من هم في أعلى السـلّم منها، حتى وإن ترتّب عن ذلك تراجع في الإنتاجيّة العامّة[2].

1- يوجد في الحقيقة كمّ هائل من الكتابات التي تريد أن تبيّن أن الليبرتارينية تؤمّن الاستخدام الأقصى فاعلية للموارد. تـدرج هذه الكتابـات في أغلب الأحيان ضمن مبحثي «القانـون والاقتصاد» و«الاختيار العمومـي». انظر Posner n 1983; 1996; Epstein; 1995a; Buchanan & Tullock 1962; Buchanan & Congelton 1998 انظـر أيضـا N. Barry 1986 : chaps 2-4.

2- المنفعـة الحديّـة Marginal utility : نظريـة هامة في الاتجاه الحدّي للاقتصاد الكلاسـيكي الجديد تقول ان حجم المنفعة بنخفض على نحو تدريجي كلما زاد اشباع الحاجات ولهذا تزيد سياسات إعادة توزيع الدخل من حجم المنفعة كلما وضعت على ذمة الفقراء وسائل لارضاء حاجاتهم وزادت من نسبة المنفعة لديهم [ملاحظة المترجم].

يدافع آخرون عن النظام الرأسمالّي، لا على قاعدة تأويجه للمنفعة، وإنّما لأنّه يُقلّص من مخاطر ظهور الاستبداد. يؤدّي منح الدولة الحقّ في تنظيم المبادلات الاقتصاديّة إلى مركزة مفرطة للسلطة. وباعتبار أنّ السلطة تجلب الفساد عموما، فإن تنظيمها للسوق سيكون الخطوة الأولى على «طريق العبودية»، وفق القول المأثور لهايك. وبقدر ما تزداد قبضة الدولة على شرايين الحياة الاقتصادية قوة، تتدعّم قدرتها على (ورغبتها في) التحكّم في كلّ مجالات حياتنا. لهذا السبب تكون الحريات الرأسماليّة ضرورية للحفاظ على حريّاتنا المدنيّة والسياسيّة [Hayek 1960 : 121; Gray 1986a : 62-8; 1986b : 180-105]. غير أنّ دفاعا كهذا عن الحرية في نطاق السوق، لا يمكن أن يكون إلا عرضيّا، هو الآخر، لأنّ التاريخ لا يشهد بوجود مثل ذلك التلازم بين الرأسماليّة والحريات المدنيّة. فسجلّ بعض البلدان التي تعتمد شكلا من الرأسمالية غير المقيّدة حافل بمظاهر غير مشرّفة في مجال حقوق الإنسان (مثال الماكرثية في الولايات المتّحدة)، في حين أنّ للبلدان التي اعتمدت رأسماليّة مقيّدة بمقتضيات دولة الرفاه سجلّا ممتازا في مجال حماية الحقوق المدنيّة والسياسيّة لمواطنيها (السويد مثلا).

لذلك يظلّ الدفاع عن الحريّة الاقتصاديّة من خلال هذين الضربين من التسويغ عرضيّا. والأهمّ من ذلك أنّ، في الحالتين، هذا الدفاع هو دفاع أداتيّ عن السوق الحرّة إذ في، كلتيهما، تكون الحرّيات في مجال السوق، إما أدوات لتأويج المنفعة العامّة أو أدوات لحماية الحريات السياسيّة والمدنيّة. وفق هذا التصوّر، نحن لا نفضّل اقتصاد السوق لأنّ الناس يتمتّعون بحقوق ملكيّة، وإنّما لأنّنا نمنحهم حقوق الملكية كوسيلة لتأويج المنفعة العامّة أو لجعل الديمقراطية مستقرّة. وإن أمكن، بالتالي، الحصول على هذين الغرضين، أي تأويج حجم المنفعة وتحقيق الاستقرار السياسيّ بسبل أخرى غير اقتصاد السوق وحقوق الملكية المطلقة، يمكننا عندها فرض قيود عليهما.

تختلف الليبرتارينية -بتشديدها على أولوية الحقوق وتأكيدها على أنّ إعادة توزيع الثروة من خلال الضرائب باطلة من أساسها وأنها انتهاك للحقوق الفردية- عن نظريات أخرى ذات منحى يمينيّ[1]. فهي ترى أنّ للأفراد الحقّ في الاستمتاع بالخيرات

1- من الضروري هنا التمييز بين النزعة الليبرتارينية واتجاه «المحافظين الجدد»، حتى وإن اشترك هذان الاتجاهان معا في حركة الدفاع عن سياسات تدعو إلى اعتماد اقتصاد حرّ أثناء فترة حكمي تاتشر وريغ. ولذلك قد يقع أحيانا الخلط بينهما بإدراجهما معا تحت نفس المسمى «اليمين الجديد». وكما سنرى يدافع الليبرتارينيون عن اقتصاد السوق لأنه في رأيهم يتيح مجالا أرسع للحرية الشخصية أي حقّ كل فرد في أن يقرّر بحرية كيف يستخدم قواه وموارده الخاصة كما يطيب له، لذلك نراهم يدعون إلى سنّ قوانين أكثر تسامحا فيما يتعلق بالعلاقات الجنسية المثلية والطلاق والإجهاض ...إلخ. وهذه الليبرالية على صعيد العادات الخلقية هي امتداد في نظرهم لدعوتهم إلى الحرية على صعيد الاقتصاد. أما «المحافظون الجدد» فهم «معنيون بالأساس بإعادة إحياء القيم التقليدية [...]، وترسيخ المشاعر الوطنية والقيم العائلية وهم يناصرون سياسة خارجية ذات وجهة قومية أو معادية للشيوعية ويدعون إلى تعزيز مشاعر التقدير للسلط المعنوية، ويعني ذلك بالنسبة لهم التصدي بحزم لكلّ ما يشجّع على إتباع «أساليب منحلّة في الحياة» [Brittan 1988 : 213]. فإن ثمّن المحافظ الجديد آليات السوق «فلأنها تفرض الانضباط لا لأنها تضمن الحرية الفردية. وهو ينظر إلى دولة الرفاه والتسامح على صعيد العادات الخلقية وتراجع الإنفاق العسكري ولين العريكة وضعف الاستعداد لخوض غمار الحروب كأمثلة عن إفراط في التسامح يهدد الغرب بالأفول». ومن وجهة نظر الليبرتارينيين يُمثّل المحافظون الجدد «إسبرطيين جدد»، فشوفينية السياسة الخارجية وأخلاقوية

التـي يمتلكونها وبالخدمات التي توفّرها لهم سـواء رفّع ذلك من حجم الإنتاجيّة أم لا. بمعنـى آخر، لا يحقّ للدولة أن تتدخّل في السـوق حتـى ولو كان ذلك من أجل تأويـج معدّلات الفاعلية الاقتصاديّة. وكما بيّن نوتـزك «للناس حقوق، ولا يمكن القيام بأشياء لصالحهم كأشخاص أو كجماعات، دون التعدّي على تلك الحقوق. إنّ لهذه الحقوق قوّة واتّسـاعا يجعلاننا نتساءل حول ما يجوز للدولة ولموظفيها فعله لصالح الأفـراد» [Nozick 1974 : ix]. فباعتبار أن للأفراد حقّ الاسـتمتاع بممتلكاتهم كما يطيـب لهم، فـإنّ كلّ تدخّل من الدولة لتقييد ذلك الحقّ سـيُعَدّ بمثابة السـخّرة في العمـل، وهو مـا لا ينتهك فقط مبدأ الفاعليّـة الاقتصاديّة وإنّما أيضـا حقوق الأفراد الأخلاقيّة الأساسيّة.

أ - نظرية التملّك المشروع لدى نوتزك

كيف يربط الليبرتارينيّون العدالة بالسوق؟ سأركّز اهتمامي على نظرية «الملكية المشروعة» وفق صياغة نوتزك لها. فمثلما هو الشـأن في سـائر النظريات الليبرتارينية، تتمثّـل الأطروحة الرئيسـيّة في التـالي: إن قبلنا بالـرأي القائل إنّ لكلّ شـخص حقّا مشروعا في الأشـياء التي هي في حوزته («ممتلكاته»)، سيكون التوزيع العادل عندها ذلـك الذي ينتج عن التبادل الحرّ بين الأفراد. فكلّ توزيع يتأتّى عن وضع عادل، من خـلال تبادل حرّ للممتلكات يكـون عادلا. وتخالفُ الدولة مقتـضى العدالة عندما تفرض ضرائب على المبادلات، رغم أنف المستفدين من التبادل الحرّ للسلع والمنتجات، وسـيظلّ ذلك مخالفا للعدالة حتىّ وإن اسـتُخدِمت أموال تلك الضرائب في تعويض للأشـخاص المبتلين بعاهات طبيعيّة ،لا حول لهم فيها ولا قـوة، عمّا يعانونه. فالاقتطاع الضريبيّ الوحيـد المشروع، وفق هذه الوجهة، هو ذاك الذي يمكّن من توفير موارد لتمويل المؤسسـات الضرورية لحماية نظام التبادل الحـر، كأجهزة الأمن والقضاء التي تسهر على حماية حريّة التبادل بين الأفراد.

توجد ثلاثة مبادئ أساسيّة في نظرية نوتزك حول «الحقوق المشروعة في الملكية» وهي:

1 - مبدأ التحويل: ما يُكتسب على نحو مشروع يمكن أن تُحوّل ملكيته على نحو حرّ.

2 – مبدأ عادل في الاكتسـاب البَدئيّ: وهو مبـدأ يفسّر لنا كيف يتوصّل الأفراد ومن البداية إلى حيازة أشياء يمكن أن تنقل ملكيتها في ما بعد وفقا للمبدإ السابق.

3 – مبدأ تصحيح الجور: وهو مبدأ يدلّنا على كيفية التعامل مع أوضاع تكون فيها الممتلكات مكتسبة جورا سواء عبر عملية تملّك أوّلي أو عبر عملية تحويل.

السياسة الاجتماعية اللتان ميّزتا حقبتي تاتشر وريغن تتعارضان تماما مع التمجيد الليبرتاريني للحرية الفرديّة [Brittan 1988 : 240-242؛ وأيضا Carey 1984].

فـإذا كنت أمتلك قطعة أرض، يخبرني المبدأ الأوّل أنـني حرّ في إجراء أيّة صفقة تبادل أَرْضَى عنها لتلك الأرض. أمّا المبدأ الثاني فيرشـدني إلى الكيفية التي يتعيّن أن تكـون عليها ملكية الأرض من البدء. أمـا المبدأ الثالث فيعلمنا بما يتعيّن علينا القيام به في حال يُنتهك فيها (1) و(2). وإذا أخذتْ هذه المبادئ الثلاثة معا، فهي تعني أنّه إذا توفّر شرط الاكتساب العادل في الملكية فإنّ صيغة التبادل العادل يمكن أن تكون عـلى النحو التـالي: «من كلّ، وفـق تفضيلاته، إلى كلّ وفق ما لـه من مُخصّصات في البدء». [Nozick 1974: 160].

تفضي نظرية نوتزك في حقوق الملكية إلى نتيجة مفادها أنّ «دولة في الحجم الأدنى تنحـصر مهامها فقط في الحماية ضدّ العنف والسرقة والغشّ وضمان احترام العقود، هي وحدها المسـوّغة، وكلّ توسـيع لاحق لمهامّها يؤدّي إلى انتهاك حقّ الأفراد في أن لا يُرغمـوا على القيام بما لا يرغبـون فيه، ويكون بالتالي غير مُسـوّغ» [Nozick 1974: IX][1]. عـلى هذا النحو، لن يكون هناك داع لوجود تعليم عموميّ، ولا رعاية صحيّة عموميّة ولا خدمات عموميّة كالنقل وكالطرقات وكالمسـاحات الخضراء. تقتضي كلّ هذه المؤسّسـات تمويلا عموميا، وبالتالي، أداء ضريبيّـا إلزاميا يتحمّله البعض من الناس رغما عنهم، وتمثّل انتهاكا لمبدإ «من كلّ وفق تفضيلاته إلى كلّ وفقا لما له من مخصّصات من البدء».

يشدّد أيضا رولز ودووركين - كما سبق وأن رأينا - على ضرورة أن يأخذ التوزيع العـادل في الاعتبـار الاختيارات الفرديّة. غير أنّ ذلك لا يمثّل بالنسـبة لهما إلا شـطر الحكايـة. لا بُـدّ للتوزيع العادل أن يكون مهتمّا باختـلاف التطلّعات، مثلما هو الأمر لدى نوتزك، ولكن يتعيّن كذلك أن يكون مسـتقلاً عن التخصيصات الأوّليّة، وهو ما لا يتوفّر في نظرية نوتزك. فليس من المنصف أن يهلك جوعا من أضرّت بهم القسـمة الطبيعيّة فقـط، لأنّه لا يوجد بين أيديهم ما يقدّمونـه للآخرين في صفقة تبادل حرّ، أو أن يُحرم أطفال من التعليم أو الرعاية الصحيّة لأنّهم ولدوا في عائلة فقيرة. فلأمر كهذا، دعا المسـاواتيّون الليبراليّون إلى إخضاع المبادلات الحرّة لضرائب حتّى يحصل، من لحق بهم ضرر سواء من الطبيعة أو من المجتمع، على تعويض.

يـرى نوتـزك أنّ هذا الشـكل من إعادة التوزيـع غير عـادل، إذ أنّ للناس حقّا مشروعا في ما يمتلكونه (إن كان مكتسـبا بصفة عادلة)، ويعني ذلك «أن يكون

1- في هذه الأسـطر يدرج نوتزك (كسـائر الليبرتارينيين) «الغشّ» ضمن الظواهر التي تستطيع دولـة الحدّ الأدنى حظرها بل إن ذلك ما يتعيّن عليها فعله. لكـن هل تسـتطيع نظريـة ليبرتاريتية أن تحظر فعلا الغشّ؟ فالغش ليس انتهاكا لحقوق أحد في ملكيته لذاته، ووفق النظرية الليبرتارينية تحديد صدق وعود البائع تقع حقيقة على عاتق المشتري لا الدولـة («التحذير الساذج»: على الشاري أن يحتاط) . فإن كانت الدولة تستطيع بطريقة أبوية حماية الناس من الغشّ لماذا لا تؤكد على ضرورة وجود قوانين مُلزمة باعتماد علامات تجارية تحدّد جودة البضاعة ومدى استجابتها لشروط السلامة والصحة أو تُلزم كذلك باختبـار المـواد الغذائية والأدويـة الجديدة؟ انظـر Child 1994. للاطلاع على نقد مفصّل لعدم تماسـك التصور الليبرتاريني لمقاييس الغشّ انظر Katz 1999.

لهم مطلق الحقّ في الاستمتاع به كما يطيب لهم، طالما لم يكن في ذلك عنف ولا غشّ». هناك إذن حدود لما يمكنني فعله، فحقّي في حيازة سكين لا يعني الحقّ لي في غرسه في ظهرك، إذ لك أيضا الحقّ في الملكية التامّة لظهرك. لكن خارج هذا النطاق لي الحرية التامّة في أن أفعل ما أشاء بمواردي، يمكن لي أن أنفقها في اقتناء ممتلكات وخدمات أخرى، كما يمكنني أيضا أن أتخلّى عنها لصالح أناس آخرين إن شئت. فليس لدى نوتزك اعتراض على هذا النوع من الأعمال الخيريّة الخاصّة. بل على العكس، فهو يقول إنّ تلك طريقة ممتازة في التصرّف بحقّ الملكية [Nozick 1974: 256-8]. لكن، يمكن أن أقرّر عدم إعطائها لهم (بما فيهم الدولة) ولا يحقّ لأحد تجريدي منها، وإن كان لغرض إنقاذ المعوّقين من الموت جوعا.

ما الذي يجعلنا نقبل بنظرية كنظرية **نوتزك** التي تعتبر أنّ حقوق الملكيّة الفرديّة تتناقض مع كلّ سياسة إعادة توزيع للموارد ذات منحى ليبرالي؟ يعتبر بعض النقاد أن **نوتزك** لا يمتلك في الواقع أي حجّة وأنّه يقدّم لنا «ليبرتارينيّة فاقدة للأسس» [Nagel 1981]. غير أن القراءة المتأنيّة تكشف لنا عن وجود حجّتين متمايزتين. فمثل ما هو الأمر مع رولز، الحجّة الأولى ذات طبيعة حدسيّة وتعمل على إبراز المظاهر الإيجابية في الممارسة الحرّة لحقوق الملكية. أما الثانية فهي من طبيعة فلسفية وتعمل على استنتاج حقوق الملكية من مسلّمة أولى هي «ملكية الشخص لذاته». ومواصلة للتمشّي العامّ الذي أتوخّاه وبانسجام مع نوايا **نوتزك** كما أفهمها، سأنظر إلى حجّة ملكيّة الذات لذاتها كصدى لفكرة معاملة البشر كسواسية.

يدافع بعض المؤلّفين عن الليبرتارينية بالاعتماد على حجج مغايرة تماما. فالبعض منهم يقول إنّ أفضل دفاع عن نظرية **نوتزك** في الحقوق المشروعة يكون بالاعتماد على فكرة الحرية، لا على فكرة المساواة، في حين أنّ البعض الآخر يلجأ للدفاع عنها إلى فكرة الفائدة المتبادلة، كما تتجلّى من خلال النظرية التعاقديّة للاختيار العقلانيّ. لذلك، سأفحص بالإضافة إلى حجج **نوتزك**، فكرة الحقّ في الحريّة (المقطع. 4)، وكذلك الفكرة التعاقديّة حول الفائدة المتبادلة (المقطع.3).

ب - الحجّة الحدسيّة : مثال ويلت تشامبرلان

لننظر، إذن، أوّلا في حجّة **نوتزك** الحدسيّة. يقول «مبدأ نقل الملكية»، كما رأينا، أنّنا إذا اكتسبنا شيئا مّا على نحو مشروع، يكون لنا عندها حقّ مطلق في امتلاكه. فنستطيع أن نستمتع به، كما يحلو لنا، وحتّى ولو ترتّب عن تلك العملية توزيع لامتكافئ بالغ الحيف من حيث الدخل والحظوظ. وباعتبار أنّ البشر قد ولدوا مزوّدين بقدرات طبيعيّة متفاوتة، ستُجازي قوانين السوق البعض كما ينبغي، في حين لن يحصل الذين يفتقرون لمهارات قابلة للتسويق على أيّ شيء يذكر. وبفعل هذا التفاوت في المؤهّلات الطبيعيّة، وهو تفاوت لا أحد يستحقّ الفوائد المترتبة عنه أو الأضرار التي تنجرّ

عنه، فإنّ بعض الأشخاص سينعمون بالرخاء، في حين سيهلك البعض الآخر جوعا. وستؤثر هذه الفوارق في حظوظ الأبناء، مادام بعضهم سيَكبُر في وسط مترفّه، في حين سينشأ غيرهم في وسط مُعوز.هذه الأشكال من التفاوت، التي يعترف **نوتزك** أنّها من النتائج الممكنة لرأسمالية متوحّشة، هي أساس اعتراضاتنا الحدسيّة على أطروحات الليبرتارينيّين.

كيف ينوي إذن **نوتزك** تقديم دفاع حدسيّ عن حقوق الملكية؟ إنّه يطلب منّا أن نوصّف في البدء حالة من التوزيع الأوّلي، نعدّها مشروعة، لنؤكّد بعد ذلك أننا نفضّل حدسيّا، فيما يخصّ الحيازة المشروعة للموارد، مبدأ نقل الملكيّة بدل مبادئ ليبراليّة في إعادة التوزيع. لنعرض بتفصيل حجته في ذلك:

لا أرى كيف سيرفض المدافعون عن تصوّرات مغايرة في العدالة التوزيعيّة [نظرية حقوق الملكية المشروعة]. لنفترض أنّ حالة من حالات التوزيع التي ترتئيها إحدى تلك النظريات قد تحققت فعلا. لنفترض أيضا أنها بالنسبة لكم أفضل توزيع يمكن تصوّره ولنسميها (ت.1)؛ لنفترض أن كلّ الناس يحصلون فيها على قسط مساوٍ لما يحصل عليه غيرهم، أو أن التفاوت النسبيّ يخضع إلى مقياس تعدّونه أساسيا. ولنتصور الآن أنّ اللاعب **ويلت تشامبرلان** مرغوب فيه كثيرا، من قبل فرق كرة السلّة، لما يجلبه من جمهور عريض أثناء المباريات [...]. يبرم **تشامبرلان** عقدا مع إحدى الفرق ينصّ على ما يلي : في كل مقابلة تُجرى على ميدان ذلك الفريق، يتقاضى **تشامبرلان** خمسة وعشرين سنتا على كلّ تذكرة تباع[...]. مع بداية الموسم، يسارع الجمهور باندفاع لحضور مباريات فريقهم المفضّل، ويشتري الناس التذاكر مع معلوم الخمسة وعشرون سنتا الذي يودع في حافظة خاصة تحمل اسم **ويلت تشامبرلان**، وهم كذلك على حالة من الانتشاء والإثارة عند رؤية لاعبهم المُفضل، إذ يساوي ذلك، في نظرهم، مجمل معلوم الدخول إلى الملعب. ولنفترض أنّ في موسم رياضي واحد تابع مليون متفرّج المباريات وأنّ **ويلت تشامبرلان** قد أصبح يمتلك 250000 دولار، وهو مبلغ يفوق معدل الدخل المتوسّط، وما يمتلكه كلّ شخص من مال. هل له حقّ مشروع في ذلك الدخل؟ هل إنّ هذا التوزيع الجديد، الذي سنسمّيه (ت.2)، غير عادل؟ إذا كان الجواب بنعم، فكيف؟ لا أحد يشكّك في الحقّ المشروع لكلّ شخص في استخدام الموارد التي بحوزته، وفق التوزيع (ت -1)، ما دامت تمثّل صيغة التوزيع (الأفضل في رأيكم) والتي (لغرض حجّتنا) نعتبرها مقبولة. فكلّ واحد من هؤلاء الأشخاص قبل بأن يمنح **تشامبرلان** خمسة وعشرين سنتا من أمواله، وكان يمكنه إنفاقها في أغراض أخرى، كالذهاب إلى السينما أو أكل الحلويات أو اقتناء أعداد من مجلات مثل **ديسانت** *Dissent* أو **مانثلي روفيو** *Monthly Review*. غير أنهّم قرّروا جميعهم، أو على الأقلّ مليون شخص من بينهم، منح أموالهم إلى **تشامبرلان** مقابل التمتّع بأدائه الرياضيّ. وإذا كان (ت.1) توزيع عادل وأنّ الناس قد مرّوا طوعا من (ت.1) إلى (ت.2) ناقلين جزءا من القسط الذي مُنح لهم وفق الصيغة (ت.-1) (حتى ينجزوا به شيئا ما وإلا فإنّ العملية لن يكون لها أي معنى). فهل أنّ (ت.2) ليست عادلة هي الأخرى؟ فإذا كان للناس الحقّ المشروع في التصرّف في الموارد التي لهم مشروعية حيازتها، (وفق الصيغة ت1)، ألا يفترض ذلك أن لهم الحقّ في منحها أو مبادلتها مع **ويلت تشامبرلان**؟

هل يمكن لأحد أن يعترض على ذلك باسم العدالة؟ فكل واحد قد تمتّع بنصيبه المشروع وفق التوزيع (ت.1). ووفق الصيغة (ت.1) لا أحد يستطيع أن يتقدّم باسم العدالة بمطالب في شأن ما هو من نصيب شخص آخر. وبعد أن يكون البعض نقلوا على نحو فرديّ ملكية جزء من مواردهم إلى **ويلت تشامبرلان**، تظلّ الأطراف الأخرى مالكة لنصيبها المشروع؛ فمستحقّاتها لم تتقلص ولو بجزء ضئيل. فمن خلال أية آلية يمكّن نقل الملكية بين شخصين، شخصا ثالثا -وهو شخص لم تكن له قبل عملية النقل تلك أي مطالب باسم العدالة متعلّقة بموارد الآخرين- من تقديم مطلب شرعيّ وفق مفردات العدالة التوزيعية للحصول على جزء من الموارد التي تُنقل ملكيتها؟ [1974: 160-162].

وبفعل أنّ (ت.2) تبدو، في رأي **نوتزك**، مشروعة، ينسجم في نظره مبدأ نقل الملكية الذي يدافع عنه حدسنا أكثر ممّا تنسجم معه مبادئ إعادة توزيع على شاكلة مبدإ التباين لرولز.

ما الذي يمكننا قوله حول هذه الحجّة؟ إنّها تتوافر على نسبة من المعقوليّة، لأنّها تشدّد على أن أهميّة نظرية ما في التوزيع العادل تكمن في قدرتها على تمكين الأفراد من استخدام النصيب الذي حصلوا عليه في قسمة مّا للموارد في إنجاز شيء يريدونه. فلا يُعقل أن نقول، من جهة، إنّ على الأفراد الحصول على نصيب عادل من الموارد وأن نمنعهم، من جهة أخرى، من استخدامه كما يريدون. لكن، هل يستجيب ذلك إلى حدسنا فيما يخصّ المؤهّلات غير المُستحقّة؟ لنفرض أنني أحدّد التوزيع البدئي (ت.1) وفق مبدإ التباين لرولز. فيحصل كلّ فرد في البدء على قسط من الموارد مساو لما يحصل عليه غيره، مهما كانت مؤهّلاته الطبيعيّة. لكن سيكون **تشامبرلان**، في آخر موسم كرة السلّة، قد ربح 250,000 دولار، في حين أنّ شخصا معوّقا، قد يكون فاقدا لأيّ مصدر للدخل واستهلك كلّ ما لديه من موارد، سيعجز عن الحفاظ على بقائه. إنّ حدسنا، من دون شكّ، سيظلّ يحثّنا على فرض ضريبة على مداخيل **ويلت تشامبرلان** لتجنّب مثل هذه الحالات المأساويّة. لقد نجح **نوتزك** في الاستفادة على نحو مُقنع من حدسنا في حريّة الاختيار، غير أنّه تجاهل ذلك الحدس فيما يخصّ التعويض العادل عن اللامساواة في الظروف والملابسات.

عندما يواجه **نوتزك** بالفعل قضية التفاوت بين الناس في ظروف وملابسات الحياة يقرّ بالصلابة الحدسيّة التي يتمتّع بها الموقف الليبراليّ، إذ يعترف بأن معاناة البعض جرّاء أشكال من التفاوت في الحصول على فوائد التعاون الاجتماعي أمر غير عادل. وإن ادّعى **نوتزك** «الإحساس بقوّة» مثل هذا الاعتراض، إلا أنّه يستدرك قائلا:

إن الاعتراض الأساسيّ للوجهة القائلة إن لكلّ الحقّ في أشياء عديدة كالمساواة في الحظوظ، والحقّ في الحياة، ...الخ.، يستند إلى فكرة مفادها أن ممارسة «حقّ» مّا تقتضي وجود قاعدة ماديّة وعملاتيّة وأنّه يمكن أن يكون لأشخاص آخرين حقّ

مشروع في ملكية تلك الأشياء، وتلك الإجرائيات التي تتشـكل من خلالها هذه القاعدة المادية. لا أحد له الحقّ في طموح تقتضي تلبيته استخدام موادّ وإجرائيّات يتمتّع أناس آخرون بحقوق مشروعة في ملكيتها [1974: 237-238].

لا يمكننا، بمعنى آخر، إلزام ويلت تشامبرلان بدفع ضرائب لتعويض البعض عمّا أصابهم من إعاقات طبيعيّة، لأنّه يمتلك حقّا مطلقا في ما اكتسبه من دخل. غير أن نوتزك يقرّ بأنّ حدوسنا لا تمنحنا هذا المسلك فقط في تأويل حقوق الملكية. بل هو يقبل فكرة أنّ حدوسنا الأكثر صلابة وتأثيرا تنحو صوب تسويغ فكرة التعويض عن أشكال اللاّمساواة غير المستحقّة. والإشكال، مع هذا الضرب من الأفكار المقبولة من جهة الحدس، هو أنّ كلّ إنجاز لها يصطدم بحقّ الأفراد فيما اكتسبوه من دخل. والفكرة التي يقدّمها ماكي في أنّ للناس حقّا مبدئيّا في «ظروف منصفة» في الحياة، تغري حدسنا. غير أن «حقوق التملّك للأشياء التي نطالب بها تغطّي كامل مجالات الحقوق، ولا تترك مجالا خاصّا نتمتّع فيه بضرب من الحقّ المبدئيّ وبالحقّ في حدّ ما من الرفاه الماديّ» [Nozick 1974 : 238].

لكن، هل «تشمل حقوق ملكيّة الأشياء كامل مجال الحقوق»، بحيث لا تترك مجالا للحقّ في حياة كريمة وفي ظروف منصفة؟ لا يندرج ذلك، كما يعترف نوتزك، ضمن فهمنا اليوميّ لمعنى حقوق الملكية، كما أنّه تصوّر غير مغر، من الناحية الحدسيّة. إلا أنّه يؤكّد أن هذا التصور لحقوق ملكية مطلقة هو النتيجة الحتمية لمبدإ أكثر عمقا يقول إنّنا ملزمون بالتقيّد بصرامة بمبدإ ملكية الذات لذاتها.

2. حجة ملكية الذات لذاتها

يقدّم نوتزك مبدأ «ملكية الذات لذاتها»، كتأويل لمبدإ يحضّ على معاملة الناس كـ«غايات في ذواتهم». ومن جهة أخرى، يعتمد نوتزك مبدأ «ملكية الذات لذاتها» الذي يقدّمه، كتأويل لمبدإ يحضّ على معاملة «البشر كغايات في ذواتهم». هذا المبدأ الذي مثّل الصيغة الكانطيّة في التعبير عن صفة المساواة الأخلاقيّة، هو ذاته الذي يُسلّم به أيضا رولز وكذلك المنفعيّون. وفعلا، فنحن نتمسّك به بشدّة، وإن توصّل نوتزك إلى إبراز أنّ هذا المبدأ يُفضي بنا إلى فكرة أنّ الذات مالكة لذاتها، وأن ملكية الذات لذاتها تقود بدورها إلى المذهب الليبرتاريني، يكون عندها قد صاغ دفاعا قويّا عن الليبرتارينية. سأبيّن، رغم ذلك، أنّ نوتزك لا ينجح في استنتاج ملكية الذات

لذاتها وحقوق الملكية الخاصّة من فكرة المعاملة المتساوية، أو من خلال فكرة معاملة الأفراد كغايات في ذواتهم[1].

يتمثّل جوهر نظرية نوتزك، كما عبّر عنها في أوّل جملة من كتابه، في «أنّ للأفراد حقوقا وأن هناك أشياء لا يستطيع أحد، سواء كان فردا أو جماعة، أن يقوم بها من أجل صالحهم (دون التعديّ على تلك الحقوق)» [Nozick 1974 : IX]. ويتعيّن على المجتمع احترام تلك الحقوق لأنها «تعكس المبدأ الكانطيّ الذي يعتبر الأفراد غايات لا مجرّد أدوات؛ فلا يمكن التضحية بهم أو استخدامهم لتحقيق غاية مّا دون رضاهم» [Nozick 1974: 33]. ويقتضي هذا «المبدأ الكانطيّ» نظرية في الحقوق، إذ أنّ الحقوق تحفظ «وجودنا المستقل» وتأخذ محمل الجدّ «وجود أفراد متمايزين عن بعضهم البعض لا يمكن لأحدهم أن يكون مورد رزق للآخر» [Nozick 1974 : 33]. فلأنّنا أفراد متمايزون فيما بيننا، ولأنّ لكلّ منا تطلّعات خاصّة به، تكون هناك حدود للتضحية التي يجوز أن يُطلب من كلّ واحد منّا تقديمها لصالح غيره من أفراد المجموعة، وهي حدود تضبطها نظرية في الحقوق. لهذا السبب، تبدو النظرية المنفعيّة، التي تنفي وجود مثل تلك الحدود، غير مقبولة في نظر نوتزك. فاحترام هذه الحقوق وجه لا ينفصم من احترام حقوق الأفراد في أن يعاملوا كغايات لا كمجرّد أدوات. ووفق نوتزك، يُعامِل مجتمع ليبرتاريني الأفراد لا «كوسائل أو موارد»، وإنّما بمثابة «أشخاص ذوي حقوق فرديّة، مع ما يفترضه ذلك من كرامة. يمكّننا المجتمع، بمعاملته لنا باحترام، عند احترامه لحقوقنا، سواء كنّا فرادى أم جماعات، من اختيار أسلوب حياتنا وتحقيق رؤيتنا لهويتنا وطموحاتنا الخاصّة، وفق ما لدينا من إمكانيات وبالتعاون الإراديّ مع غيرنا على أساس التساوي في الكرامة» [Nozick 1974: 334].

نلحظ هنا أوجه تقارب هامّة بين رولز ونوتزك، ليس فقط، بسبب استنجاد هذا الأخير بمبدإ مُجرّدٍ في المساواة وإنّما من حيث طبيعة الحجج التي يقدّمانها ضدّ المنفعيّة. لقد كان من المهمّ بالنسبة لرولز إبراز أنّ المنفعيّة لا تستطيع معاملة الأفراد كغايات في ذواتهم، ما دامت تسمح بالتضحية ببعض الأشخاص من أجل أكبر رفاه ممكن للجماعة. لذلك فرولز ونوتزك متّفقان على القول إنّ معاملة الأفراد كسواسيّة تفترض وضع حدود للطريقة التي يمكن بها جعل شخص ما في خدمة مصلحة غيره أو

1- ليس من الواضح إن كان نوتزك نفسه سيقبل بأن فكرة معاملة الأفراد «كغايات في ذواتهم» تساوي معاملتهم «كسواسية» أو إن كان سيقبل الأرضية المساواتية لدووركين. فرولز يربط فكرة معاملة الأشخاص كغايات في ذواتهم بمبدإ المساواة [Rawls 1971: 251–257]. وقد اعتبر كاي نلسِن أن الأرضية المساواتية لدووركين «تندرج ضمن نفس المدوّنة الأخلاقية لنوتزك» ولرولز [Nielsen 1985 : 307]. ومهما كان الأمر فحتى إن وُجِدت مسافة تفصل بين «المبدإ الكانطي» القاضي بمعاملة الأفراد كغايات في ذواتهم، وهو المبدأ الذي يعتمده نوتزك، ومبدإ دووركين في معاملة الأفراد كسواسية، فمن البيّن أن الأمر يتعلق هنا بتصورين تجمع بينهما قرابة. ولست في حاجة إلى افتراض صلة أمتن بينهما حتى أستطيع مواصلة سياق استدلالاتي. فالأهم في نظري هو أن نوتزك يدافع عن موقف ليبرتاريني بإسم مبدإ احترام المنزلة الأخلاقية والقيمة التي لكلّ فرد في ذاته.

المجتمع بأسره. ففي مجتمع عادل، تكون للأفراد حقوق يتعيّن على المجتمع احترامها، ولا يمكن أن تكون مثل تلك الحقوق موضوع حسابات منفعيّة.

لكنّ رولز ونوتزك يفترقان، عند نقطة هامّة، وهي معرفة أيّ حقوق يتعيّن إعطاؤها الأولويّة كي يُعامل الأشخاص كغايات في ذواتهم. ويمكننا، بتبسيط شديد، أن نقول إن أحد الحقوق الأساسيّة بالنسبة لرولز هو الحقّ في التمتّع بنسبة من موارد المجتمع، في حين يرى نوتزك أنّ الحقّ الأساسيّ والأوّلي هو حقّ الشخص في امتلاك ذاته. قد يبدو غريبا أن نعلن أنّ لدينا حقوقا في الملكية على ذواتنا وكأنّ ذات كلّ واحد منّا كيان مغاير له، يكون هو مالكه. لكن العبارة «ذات» ليس لها في التعبير «ملكية الذات لذاتها» إلا «معنى انعكاسيّا خالصا. فهي تعني أنّ من يمتلك وما يُمتلك هما نفس الكيان عينه، أي الشخص بأكمله» [Cohen 1986a: 110]. ويمكن أن تُفهم فكرة «ملكية الذات لذاتها» من خلال المقارنة بوضع العبوديّة، فأن يكون الشخص مالكا لذاته هو أن يكون له على نفسه نفس تلك الحقوق التي يمتلكها سيّد على عبده.

ولكن لا يظهر الاختلاف بين رولز ونوتزك على نحو جليّ من الوهلة الأولى. لماذا لا نستطيع قبول الموقفين في نفس الوقت؟ فبعد هذا وذاك، لا تفترض فكرة كوننا مالكين لذواتنا امتلاكنا للموارد الخارجيّة. وفكرة أن لنا الحقّ في قسط منصف من موارد المجتمع لا تمنعنا من أن نكون مالكين لذواتنا. غير أن نوتزك يقدّر أن المفهومين غير منسجمين. ففي رأيه، يناقض المقتضى الرولزي في أن تسهم السلع المنتجة من الناس الأكثر كفاءة في تحسين نوعيّة حياة الأشخاص الأقلّ امتيازا، مقتضى هامّ وهو الاعتراف للشخص بالحقّ في امتلاك ذاته. فإن كنت مالكا لذاتي أكون مالكا لمؤهّلاتي. وإن كنت مالكا لمؤهّلاتي يكون لي الحقّ في امتلاك كلّ ما يمكنني إنتاجه من خلالها، تماما، مثلما أن ملكيتي لأرض تعني أنّني أمتلك كلّ ما تنتجه تلك الأرض. لذلك، ففرض ضرائب على الشخص الكفء من أجل إعادة توزيع الثروة لفائدة من هو الأقلّ امتيازا من غيره، ينتهك مبدأ ملكية الذات لذاتها.

ليس الإشكال في أنّ رولز ونوتزك يعتقدان أن شخصا غيري يمكنه أن يمتلكني أو يمتلك مؤهّلاتي بنفس الطريقة التي يمتلك بها سيّد عبدا. على العكس من ذلك تماما، ومثلما حاولت أن أبيّن، يهدف توصيف كلّ منهما لحالة بدئية افتراضية من الاختيار الحرّ إلى ضمان أن لا يكون أيّ شخص ملكا لغيره (انظر فيما سبق الفصل 3 «حجة العقد الاجتماعي»). يمكن لنا أن نبيّن بطرق مختلفة أن الليبراليين يحترمون حقّ الأفراد في التصرّف في مؤهّلاتهم الخاصّة. لذلك، فالليبراليون يقبلون أن أكون المالك الشرعيّ لمؤهلاتي وأن أكون حرّا في استخدامها في إنفاذ مشاريعي الخاصة، كما أتصوّرها. غير أنّهم يستدركون بالقول إنّه، ما دام امتلاكي لتلك المؤهلات

كان بمحض الصدفة، فلا يحقّ لي ممارستها على نحو أزيد فيه من التفاوت في الدخل بين الناس. وباعتبار أن المؤهّلات غير مُستحقّة، لن تنتهك الدولة قاعدة المساواة الأخلاقيّة بين الأشخاص عندما تُدرجُها ضمن الظروف والملابسات التي تحيط بحياة الأفراد، والتي يمكن أن تستدعي أشكالا من التدخّل، قصد التعويض للبعض عمّا أصابهم من حيف. فيستطيع أشخاص لم تنصفهم الطبيعة، عند الولادة، أن يتوجّهوا بمطالب مشروعة تجاه من حَبتهم الطبيعة بامتيازات، كما أنّ هؤلاء يكونون ملزمين أخلاقيّا تجاههم. لهذا السبب، يدفع الأكثر كفاية اقتصادية من غيره، في نظرية **دووركين**، ثمن منحة تأمين لمن أضرّت بهم القسمة الطبيعيّة للمؤهّلات، أما في نظرية **رولز** فلا يحق له التمتّع بمؤهلاته إلا متى استفاد منها المتضرّرون.

يُشكّل ذلك، في نظر **نوتزك**، انتهاكا لمبدإ ملكية الذات لذاتها. لا أستطيع أن أدّعي أنني المالك لمؤهّلاتي، إذا كان يحقّ لغيري المطالبة بثمار تلك المؤهّلات. فالمبادئ الرولزية «تؤسّس لفكرة مشروعية امتلاك (وإن على نحو جزئيّ) أشخاص لذوات غيرهم ولأنشطتهم. وتمكّن هذه المبادئ من المرور، من المفهوم الليبراليّ الكلاسيكيّ لملكية الذات لنفسها، إلى مفهوم حقوق في ملكية (وإن كان جزئيّا) ذوات الآخرين» [**نوتزك** 172 : 1974]. ولا تستطيع هذه التصوّرات الليبرالية، وفق **نوتزك**، أن تُعامل الأفراد بما هم سواسيّة أو بما هم غايات في ذواتهم، ما دامت تحوّل جزءا من هويتهم (أي مؤهّلاتهم الطبيعيّة) إلى موارد عموميّة. فإذا كنت مالكا لذاتي لا يستطيع الأشخاص الذين أجحفت الطبيعة في حقّهم أن يتقدّموا بأيّ طلب مشروع يتعلّق بمؤهّلاتي الخاصّة.

ويمكن أن نلخّص حجّة **نوتزك** في أطروحتين:

1 - إعادة التوزيع **الرولزي** (أو أي تدخّل قسريّ للدولة في المبادلات التجاريّة) لا تنسجم مع الإقرار بمبدإ ملكية الذات لذاتها. ورأسمالية غير مقيّدة هي فقط التي تحترم ذلك المبدإ.

2 - الاعتراف للأفراد بحقّهم في ملكيّة ذواتهم أمر ضروريّ إن كنّا نريد معاملتهم كسواسيّة.

ينطلق التصوّر **النوتزكي** من الحقوق التي يمتلكها الأفراد على ذواتهم، إلا أنّ لهذه الحقوق مفاعيل كما يشير **نوتزك**، على صعيد الحقّ في الموارد الخارجيّة، وهي مفاعيل تناقض مبدأ إعادة التوزيع الليبراليّ.

إنّ موقفا كهذا لا يستقيم وذلك لسببين: أوّلا، يخطئ **نوتزك**، عندما يعتقد أنّ مبدأ ملكية الذات لذاتها يؤدّي ضرورة إلى الإقرار بوجود حقوق ملكية مطلقة. فملكية

الذات لذاتها تنسجم مع نُظم مختلفة في الملكية، بما في ذلك النظام الذي يعتمده رولز. ثانيا، لا يعبّر مبدأ ملكية الذات لذاتها عن المساواة الأخلاقيّة بين الأفراد على نحو ملائم، حتى وإن قبلنا برؤية نوتزك لما هو الأغلى ثمنا في الحياة. وإذا أعدنا صياغة مفهوم ملكية الذات لذاتها لنجعل منه تصوّرا أكثر انسجاما مع مفهوم المساواة، وإن اعتمدنا نظاما اقتصاديّا يقوم على هذه القاعدة، سنجد أنفسنا عندها نقترب من العدالة الليبراليّة أكثر ممّا نبتعد عنها.

أ - ملكية الذات لذاتها والملكية عموما

أوّلا: كيف يُشتق حقّ الملكية عموما من مبدإ ملكية الذات لذاتها؟ يدفع نوتزك بأنّ المبادلات التجارية تفترض قدرات فرديّة وأنّه، ما دام الأفراد مالكين لقدراتهم فهم يمتلكون أيضا كلّ ما ينتج عن استخدامها في السوق.

غير أنّ استنتاجا كهذا يبدو متسرّعا جدّا، كما يعترف نوتزك نفسه. تقتضي المبادلات التجاريّة أشياء، أخرى غير ممارسة قدرات يمتلكها الأفراد.فهي تفترض أيضا وجود حقوق قانونيّة في سلع ومواد خارجيّة، وهي أشياء لا تأتي بها قدراتنا من عدم. فإن كنت أمتلك أرضا، يمكنني مضاعفة قيمتها من خلال ما لي من قدرة غير أنّني لم أخلق الأرض وحقّي في امتلاكها (وبالتالي في التخلّي عنها في السوق) لا يتعلّق فقط بممارسة لتلك القدرات.

إنّ نوتزك يقرّ بأن المبادلات التجارية تفترض وجود ما هو أكثر من مجرّد ممارسة قدرات يمتلكها أشخاص. ويتأتّى، وفق نظريته، حقّي في امتلاك مواد خارجية كقطعة أرض مثلا، من واقعة أوّلية تتمثّل في أنّ هناك من نقل إليّ هذا الحقّ وفق مبدإ نقل الملكية. ويفترض ذلك، بطبيعة الحال، أنّ المالك السابق لتلك الأرض يتمتّع هو الآخر بحقّ الملكية الشرعيّة. إن باعني أحدهم قطعة أرض، سيساوي عندها حقّي في الملكية ما يساويه حقّ البائع الذي يرتبط بدوره بصلاحية حقّ الملكية السابق، وهكذا دواليك. لكن، إن كانت صلاحية الحقوق المشروعة في الملكية ترتبط بصلاحية حقوق كلّ المالكين السابقين، -لتسويغ حقّي في امتلاك مواد خارجية- يتعيّن عليّ عندها مراجعة كامل السلسلة التي جرت وفقها عمليات نقل الملكية حتّى أصل إلى نقطة البداية. لكن، ما هي نقطة البدء تلك؟ هل يتعلّق الأمر بلحظة أَوْجَد فيها شخص ما قطعة الأرض التي هي على ذمّتي بفضل قدراته الفرديّة؟ ليس الأمر كذلك، لأنّه لا أحد أَوْجَدَ قطعة الأرض تلك. لقد كانت موجودة، قبل أن يوجد البشر.

إنّ انطلاقة سلسلة عمليات النقل ليست قطعة الأرض، كما هي موجودة في العالم، وإنّما لحظة ملكيتها الأولى من شخص حوّلها إلى ملكه الخاصّ. علينا، وفق

نظريـة نوتـزك، الصعـود حتّى بداية سلسـلة عمليات النقل لكـي نعرف إن كان التملّـك الأوّلي شرعيّـا أم لا. وأن نكون مالكين لقدراتنـا (إن كان صحيحا أننا حقّا كذلك)، لا يعني أنّ شخصا مّا يمتلك على نحو مشروع، شيئا لم يُوجده بفضل قدراته الخاصّة. وإذا كان الذي استحوذ الأوّل على شيء مّا قد استحوذ عليه، دون وجه حـقّ، فلن يكـون له أيّ حقّ مشروع في نقل ملكيته إلى شـخص آخر، ولن يكون هـذا الأخير مخوّلا لنقـل ملكيته إلى غيره. وتبعا لهذا، فإن كان يحقّ لي أن أتمتّع بكلّ مـا أجنيه من التبـادل التجاريّ، لا بُدّ أن أكون المالـك الشرعيّ، لا لمقدرتي الخاصّة فحسب، ولكن أيضا للموارد الخارجيّة التيّ لم يكن أحد يمتلكها في البدء.

إنّ مسـألة الاكتسـاب البدئيّ للموارد الخارجيّة سـابقة عن قضايا النقل المشروع للملكيّـة. فوفق نظرية نوتزك ذاتهـا، إن لم يكـن الامتـلاك البدئيّ مشروعا، لن يوجد عندها نقل مشروع للملكية. فعلى نوتزك إذن أن يشرح الطريقة التي بها تُقتنى المـوارد الخارجية في البدء، من قبل فرد، من أجل اسـتخدامه الخـاصّ، وهو، فيما يبدو واع تمام الوعي بأنّه مدين لنا بمثل هذا التفسير. إذ يؤكّد مثلا أن «الأشياء تأتي للعالم، وهـي مرتبطة بأفـراد لهم عليها حقّ ملكيـة شرعـيّ» [Nozick 1974: 160]. غير أنّ نوتـزك يدرك جيّـدا أنّ كلّ ما نمتلكه الآن يتضمّن عنـصرا لم يظهر في البدء في العـالم كملكيـة لأحد مُعترَف به، سـواء من وجهة الأخلاق أو مـن وجهة القانون. فكلّ أشكال الملكية تتضمّن نسبة من الموارد الطبيعيّة. كيف أصبحت هذه الموارد الطبيعيّة، والتي لم تكن في البدء ملكا لأحد، ملكا خاصّا؟

- الاكتساب البدئيّ.

كثـيرا ما يكـون الجواب التاريخـي عن ذلك كما يـلي: هذه المـوارد الطبيعيّة أصبحت بفعل القوّة ملكا خاصّا بالبعض من الناس، وهو أمر يراه مشـكلا في نظرية نوتـزك كلّ من يميـل إلى اعتبارها محاولة لإضفاء الشرعية عـلى التفاوت القائم بين البشر. فإمّا أن يجعل استخدام القوّة الاقتناء الأوّلي فاقدا للمشروعية، وفي حالة كهذه، لن يكـون التملّك الحاليّ مشروعا، ولا شيء يمنع الدولـة عندئذ من مصادرة الثروة وإعادة توزيعها، وإمّا أنّ لا يَسِـم استخدام القوة التملّك البدئيّ بأيّة صفة لا مشروعة، وفي حالة كتلك، نسـتطيع أن نستخدم القوّة، مرة أخرى، لتجريد المالكين الحاليين مـن ممتلكاتهم وإعـادة توزيعها، دون أن يكون في ذلـك أيّ انتهاك للشرعيّة. وفي كلتا الحالتين يعني اسـتخدام القوة عند الاكتساب البدئيّ أن لا وجود لمانع أخلاقيّ يحول دون إعادة التوزيع للثروات المتوافرة [Cohen 1988 : 253-254][1].

1- بطبيعـة الحـال يمكـن أن توجد دواعي غير نوتزكية لاحترام حقـوق الملكية حتى لو أن اكتسـابها لم يكن على وجه مشروع، كأن تكون متعلقة بالمنفعـة أو بانتظارات معقولة. إلا أنّ تسـويغا «غائيا» من هذا القبيل لحقوق الملكيـة يناقض طريقة نوتزك في تسويغ حقوق الملكية من خلال «التاريخ» أو «النشأة» [انظر Schmidtz 1990b].

يختار نوتزك الحلّ الأوّل لهذا المشكل. يجعل استخدام القوّة الاكتساب الأوّلي غير مشروع، وينزع الشرعيّة عن الامتلاك الحاضر [Nozick 1974: 230-231]. لذلك، فلا يحقّ للذين يمتلكون الآن موارد نادرة منع الشغّالين من التمتّع بما أنتجته وسائل الإنتاج المتوافرة. ويمكن القول إنّ آثار الاكتساب الأوّلي غير المشروع لا بُدّ وأن تُصحّح، وأنّ الموارد لا بدّ وأن تعود إلى أصحابها الشرعيين. غير أنّه يتعذّر، في أغلب الأحيان، معرفة من هم، إذ لا نعرف من الذي جُرّد بصفة غير شرعيّة من موارده. ويقترح نوتزك معالجة مسألة لامشروعيّة حقوق الملكية القائمة الآن، من خلال عملية إعادة توزيع واحدة وشاملة للموارد، وفق مبدإ التباين لرولز. ولا يصبح مبدأ نقل الملكية نافذا إلا بعد أن تتحقق إعادةِ التوزيع. غير أنّنا، إن عرفنا المالكين الشرعيين فلا بُدّ من أن نعيد لهم الموارد التي أخذت منهم. فديفد لاينس يقول مثلا إنّه، وفق نظرية نوتزك، لا بُدّ أن تُعاد للهنود الحمر الأمريكيين أجزاء هامّة من مساحات أراضي إنغلترا الجديدة التي أفتكّت منهم جورا [Lyons 1981]. ودافع آخرون عن أنّ مبدأ نوتزك في جبر الضرر يسمح للأمريكيين من أصل إفريقيّ بالحصول على تعويضات يُستحسن أن تكون في شكل برامج تعتمد التمييز الإيجابيّ نحوهم [Valls 1999].

وليس قبول نوتزك إسقاط الشرعية عن حقوق الملكية القائمة مجرّد وجه مثير للفضول يمكن فصله عن بقية النظرية. فإذا قبلنا حقّا بنظرية حقوق الملكية المشروعة لنوتزك، تكون عندها شرعية هذه الحقوق اليوم رهينة الطريقة التي جرت بها عمليات التملّك السابقة. فإذا كانت هذه الحقوق مشروعة، فستكون عندها كلّ إعادة توزيع جديدة مُتأتّية عن مبادلات تجاريّة عادلة. وذلك هو جوهر النظرية الليبرتارينيّة في العدالة. غير أنّ الفكرة الرديفة لهذه النظرية هي أن اللامشروعية التاريخيّة للتملّك تنزع عن إعادة التوزيع المشروعيّة. فليس من المهمّ أن تكون إعادة التوزيع تلك ناتجة عن الصفقات التجاريّة، ما دام لا أحد له الحقّ في نقل ملكية تلك الموارد. مثلما هو الأمر في الحالة الأولى، يتعلّق الأمر هنا بعنصر أساسيّ من نظرية نوتزك. فهما وجهان لنفس العملة.

يودّ الكثير من المتشبثين بحقوق الملكية تجنّب البحث المتعمّق في الأصول التاريخيّة للملكية. وكما أشار بلاكستون «ستتكلّف قلّة قليلة نفسها عناء استقصاء أصل وأساس هذا الحقّ [في الملكية]. فنحن نتمتّع بحيازتها وننزعج من النظر إلى الخلف صوب الوسائل التي بها اكتُسبت، مثلما ننزعج من كلّ خلل في سندات الملكية التي بحوزتنا»[1]. يثير هذا الضرب من فقدان الذاكرة فيما يتعلّق بالوقائع التاريخيّة كثيرا من التساؤلات. وستكون محاولة تصحيح مظاهر الظلم في عمليات التملّك الماضية بمثابة فتح صندوق باندور [Waldron 1992]. فالحسّ المشترك يوصينا بأنّ ما يهمّ هو أن يعزّز التوزيع الراهن للموارد حرية الأفراد ويحقّق حاجاتهم وأنّ علينا أن

1- Blakstone, *Commentaries on the Law of England*

نتجاهل تماما «الشرّ الأصلي» المتضمّن في كلّ عمليات التملّك التاريخيّ للموارد [Sanders 1987]. فما يوصينا الحسّ المشترك الاهتمام به هو النتيجة النهائيّة لا البداية التاريخيّة. إلا أنّ نوتزك لا يمكنه الاستناد إلى حجّة الحسّ المشترك تلك إلا إذا أسقط من اهتمامه التاريخ. في حين تقوم نظريته بأسرها على فكرة أنّ العدالة هي مسألة «تاريخ» لا مسألة «حالات منشودة». وهو يرفض النظريات الليبراليّة والاشتراكيّة تحديدا لأنها تُعرّف العدالة من خلال مصطلحات «الحالات المنشودة»، مثل الإشباع للحاجات أو زيادة المنفعة أو المجازاة وفق الجدارة، ويقول إنّ السبيل لتحقيق العدالة هو ذلك المتضمّن في التاريخ. وهذا ما جعله يقدّم نظريته كتصوّر «تاريخيّ» في العدالة [Nozick 1974: 153–4].

ولا تستطيع نظرية نوتزك الوقوف ضدّ عمليات إعادة التوزيع للثروات المتوافرة اليوم، لأنّ كلّ عمليات الاكتساب البدئيّ لم تكن مشروعة. بقي لنا أن نعرف ضمن أيّة شروط يمكن لاكتساب أوّلي أن يُصبح مشروعا. وإذا لم نجد جوابا عن هذا السؤال، سنضطرّ عندها، لا فقط إلى تأجيل تطبيق مبدإ نقل الملكية إلى حين المصادقة على حقوق الملكية التاريخية أو تصحيحها، بل إلى حين إلغائها تماما. فإذا لم تتوفّر لنا الوسيلة المشروعة لامتلاك موارد لا يمتلكها أحد بَعدُ، دون أن نحرِم شخصا مّا من حقّه في التقدير المتساوي مع غيره، لن يكون عندها حقّ نقل الملكيّة كما صاغه نوتزك قابلا للتطبيق.

ما هو نوع الاكتساب الأوّلي للموارد الذي يحفظ للجميع حقّهم في التقدير المتساوي؟ يتعلّق الأمر هنا بالنسبة لليبرتارينيين بمشكل قديم. ويستند نوتزك إلى جواب سبق وأن قدّمه جون لوك عن نفس السؤال. ففي إنغلترا، شهد القرنْ XVII، حركة «تسييج» (التملّك الفرديّ) لأراض كانت ملكيّتها، فيما قبل، تعود للمجموعة، وكانت في متناول الجميع. وقد كان كلّ شخص يستطيع أن يمارس على هذه الأراضي حقّ رعي الحيوانات وجمع الحطب... إلخ. وقد أدّى التملّك الفرديّ للأراضي المشاعة إلى إثراء البعض وخسارة البعض الآخر لموارد أصبحوا دونها فاقدين لمقوّمات العيش. ولأنّ لوك كان يدافع عن هذا المسار، فقد قدّم جملة من الشروط الأخلاقيّة يمكن للأفراد أن يحصلوا ضمنها، ومن البدء، على حقوق مطلقة في ملكية موادّ من العالم الخارجيّ لا يمتلكها أحد.

لقد كان جواب لوك عن ذلك، أو قل على الأقلّ أحد أجوبته، أنّه يحقّ لنا امتلاك أجزاء من العالم الخارجيّ إذا تركنا لغيرنا من الناس «ما يكفي منها كمّا ونوعا». وتُلبّي عملية تملّك تستجيب لهذا المقياس مقتضى المساواة، طالما لم يتضرّر أحد منها[1].

1- يقدّم لوك أيضا أجوبة أخرى منها مثلا أننا نستطيع أن نمتلك ما وضعنا فيه عملنا ومزجناه به. إلا أن نوتزك يرفض هذا الجواب باعتباره غير سليم. فإن سكبت نسبة من عصير الطماطم كنت صنعته في بيتي في البحر كم يحقّ لي أن أمتلك

لكن لوك تفطّن إلى أنّ معظم عمليات التملّك لم تترك ما يكفي من الموارد التي تصلح لمن لم يَفُز بملكيتها. فالذين استفادوا من تسييج الأراضي المشاعة في انغلترا، في القرن السابع عشر، لم يتركوا ما يكفي من الأرض الصالحة للزراعة لغيرهم من المزارعين. غير أنّ لوك يؤكّد أن التملّك يكون مقبولا حين يترك الناس على الحال الذي كانوا عليه من قبل، أو حين يحسّن من وضعهم شيئا ما. وقد كان يعتقد أنّ تحويل الأراضي المشاعة إلى ملكية خاصّة سيؤدّي إلى تحسّن في أوضاع الجميع بمن فيهم أولئك اللذين وجدوا أنفسهم دون أرض تصلُح لهم.

فما الذي دفعه إلى ذلك؟ يكمن جزء من الجواب فيما بات يُعرف بـ«مأساة الأراضي المشاعة». فحين تُمتلك الأرض على نحو مشترك، من أجل الاستخدام الجماعيّ سيكون الحافز ضعيفا لدى أيّ شخص لاستثمار الكثير من الوقت والجهد، قصد تحسين جودتها وتطوير إنتاجيتها. فما دامت الأرض مشاعة لن تكون هناك أي ضمان للفرد أن يكون هو المستفيد ممّا استثمره فيها. فلماذا أوّظف جهدي في زراعة حبّات البلوط ورعايتها، في أرض ملكها مشاع ويحقّ لأيّ شخص دخولها واقتطاف الحبّات؟ لن يكون من المعقول أن أستثمر في الأرض إلا إذا استطعت أن أمنع أيّ محتال من الاستفادة منها، دون دفع الثمن، ودون المساهمة في العمل. لكن، لا يمكن تحقيق ذلك إلا باقتطاع الأرض من الملكية الجماعية وبإحكام سيطرة شخص عليها والاعتراف له بحقّ طرد الآخرين منها وتحجير الاستفادة منها عليهم، أي إنّ ذلك يقتضي منح حقّ ملكية تلك الأرض لأحد من الناس.

والوضع هو في الحقيقة أكثر سوءا من ذلك في حال الملكيّة الجماعيّة. فلا يكفي فقط للأفراد الاستثمار في فلاحة الأرض على نحو مشترك، بل قد يتوجّب عليهم مضاعفة حجم الموارد، في حال تجاوز عدد السكّان الذين يستخدمون الأراضي المشاعة قدرتها على إعالتهم. لننظر مثلا الاستغلال المفرط لصيد السمك في البحار والمحيطات التي بقيت ملكا «مشاعا». فأساطيل الصيد البحريّ، من مختلف بلدان العالم، هي بصدد استنزاف الثروات السمكيّة، من خلال صيد أسماك صغيرة (قبل تناسلها)، مما يهدّد بانقراض بعض الأنواع منها. قد يبدو ذلك غير معقول، فالذين يمارسون مهنة الصيد هم بصدد تقويض أسس حياتهم وحياة أبنائهم. ولكن، من وجهة نظر كلّ ربان قارب صيد على حدة، أو حتى كلّ بلد، ذلك الأمر معقول تماما. فإن لم تأخذ القوارب الكنديّة الأسماك ستأخذها القوارب الإسبانية أو الأيسلندية. ولن توجد هناك نقطة تسمح بتحديد المسؤولية في تدهور المحيط الطبيعيّ، ما دام على هذا الصعيد لا أحد يعتبر نفسه مسؤولا عن ذلك، يكفي أن تترك الموارد ملكا مشاعا على ذمّة الجميع، ودون حماية، وفي متناول عديمي الذمّة حتى يستنفدوها. فالكلّ

عندها الآن من البحر؟ وإن أحطت قطعة أرض بسياج هل أمتلك الأرض التي هي داخل السياج أم فقط تلك المساحة التي تقع منها تحت السياج والتي هي النسبة من الأرض التي مزجت فعلا عملي بها؟ [Nozick 1974 : 174].

يجرى ليصل الأوّل صوب السمك للاستحواذ عليه حتىّ وإن كان صغير الحجم. لا تكون الأملاك المشاعة، نتيجة لذلك، في حالة متردّية فحسب، وإنّما تأخذ حالها في التدهور، إذ تعاني من الصيد المشطّ، ومن الزراعة المفرطة، ومن الاستغلال المجحف.

لقد كان تسييج الأراضي ذات الملكية المشتركة ضروريّا لتجنّب الانهيار ولتشجيع الاستصلاح الزراعي للأرض. كما أنّنا، عندما نسمح بالتسييج للأراضي، نتوقّع بكلّ اطمئنان أن من تُركوا بلا أرض سيكونون في وضع أحسن ممّا كانوا عليه من قبل. فقد فقدوا الحقّ في التصرّف في تلك الأراضي التي كانت مشاعة، إلا أنّهم لم يكونوا يستفيدون الكثير من ذلك الحقّ. فكلّ ما كانوا يستطيعون الحصول عليه هو الجزء القليل (دون تنمية) من موارد (تتناقص بسرعة) الأراضي المشاعة. يمكّنهم، في المقابل، الوضع الجديد من الحصول على شغل لدى المالك الجديد للأرض ومن اقتناء مجموعة من المواد الاستهلاكيّة لم تكن تُنتج من قبل، لأن لا أحد كان مستعداً للاستثمار فيها. كان يكفيهم، في السابق، تسلّق شجرة التفّاح للحصول على نصيب من ثمارها، أمّا الآن فهناك الكثير من التفّاح المتوافر والموادّ الغذائيّة الأخرى التي تنتجها أراض فلاحيّة يستطيعون اقتناءها، مقابل جزء ممّا يتقاضونه كأجر. فقد حُرم الفاقدون للملكية من حقّ التصرّف في الأرض، ولكنّهم ربحوا في المقابل بضائع وموادّ أكبر حجما من تلك التي تعوّدوا الحصول عليها من تلك الأرض.

إنّ العبرة التي نستخلصها من مأساة الأراضي المشاعة هي أنّ تسييج الأراضي قادر على جعل وضع الجميع، بما في ذلك الفاقد للملكية، أحسن ممّا كان عليه من قبل. ويمثّل ذلك في نظر نوتزك الاختبار الأمثل لمشروعية التملّك، إذ لا يسبّب تدهورا للحالة العامّة لأيّ شخص. ويُسمّي نوتزك ذلك «البند اللوكي»، ويجعل منه مقياس الاقتناء المشروع : «إذا كانت إجرائية ما تمنح بالطبيعة حقّاً دائما وقابلا للتوريث في ملكية شيء، لم يكن فيما سبق ضمن الحيازة القانونية لأحد، وإذا كان اعتماد تلك الإجرائية يمكن أن يسبّب تدهورا في وضع الأشخاص الذين حُرموا من إمكانية استخدام ذلك الشيء، فلن تكون عندها تلك الإجرائيّة مقبولة» [Nozick 1974: 178][1]. ويؤكد شميدز، في نفس السياق، أن تسييج الأراضي المشاعة ليس مسموحا به فقط وإنّما هو مُلزم أخلاقيّا. فأن نترك الموارد على نحو مشاع بين الناس، في حين أنّنا نعلم أنّها تتناقص باستمرار، هو أن نفشل في تحقيق القاعدة التيّ توصي بضرورة أن نترك لبقيّة الناس «ما يكفي من الموارد كمّا ونوعا». فالسبيل الوحيد لكي نخلّف لأبنائنا أشياء تفي بحاجاتهم كمّا ونوعا هو استباق حدوث مآس، مثل تلك التي حدثت مع الأراضي المشاعة بإعطاء الناس حقّ ملكية الموارد [Schmidtz 1990a].

1- فكرة نوتزك هنا يشوبها شيء من الغموض، فهو لا يقول لنا ما هي «الإجرائية العادية» في التملّك. ولا نفهم جيّدا عند ذلك إن لم يكن« عدم التدهور» هذا غير شرط ضروري للتملّك المشروع (ينضاف إلى «إجرائية عادية»)، أم أنّ الأمر يتعلّق هنا بشرط كاف (كل إجرائية لا تسبب ترديّا لوضع شخص آخر هي مشروعة). وإذا كان هذا الشرط غير كاف، فإن نوتزك لا يُخبرنا ما الذي يمكن اعتباره شرطا كافيا [Cohen 1989: 123].

تبـدو الأمور، إلى حدّ الآن، سـائرة على نحو جيّد. فالليبرتاريتيون يدافعون بشـدّة عن ضرورة وجود سـبيل يسـتطيع من خلاله الناس سـواء كانوا أفـرادا أو جماعات، اكتسـاب قدرة على التحكّم في أجزاء من العالم الطبيعيّ ومنع الآخرين من التصرّف فيها. ويبدو واضحا أنّ الاختبار الصحيح لديهم لمشروعية ذلك التملّك هو معرفة إن كانت ظروف الآخرين قد ساءت عمّا كانت عليه أم لا. ويعضد ذلك مبدأ التقدير المتساوي لمصالح الجميع. فالاقتناء لا ينتهك مبدأ التقدير المتساوي، طالما أنّه لا يسبّب تردّيا في وضع أحد عمّا كان عليه من قبل.

لكـن ما الذي يعنيه بالضبط جعل شخص في حالة أسوأ؟ بأي معنى ومقارنة بـأيّة حالة بديلة يكون أسـوأ؟ ستحدّد لنا الطريقة التي نجيب بها عن مثل هذه الأسئلة أي نوع من التـملّك يستجيب لبند **لوك**. يكون تملّك شيء مّا مشروعا، وفق **نوتزك**، إذا كان سـحبه من أيدي الآخرين لا يغيّر في شيء شروط حياتهم الماديّة رغم فقدانهم الحقّ في اسـتخدامه. لنضرب لذلـك مثال حالة **آمي** و**بان**، وهما شـخصان يقتاتان مما تنتجـه أرض غير مقتسـمة في البداية. تحـوز **آمي** جزءا هاما مـن الأرض إلى حدّ يصبح فيـه **بان** عاجزا عن العيـش بما تبقّي منها. يمكن أن نعتبر وضعـه قد تردّى عمّا كان عليـه من قبـل. غير أنّ **آمي** تعرض على **بان** العمـل في الأرض، التي اقتنتها مقابل أجر يتجاوز ما كان يكسـبه من دخل لمفرده من الأرض، قبل امتلاكها لها. وتحصل **آمي** على موارد أكبر بفضل الإنتاجية المرتفعة الناجمة عن تقسـيم العمل. وعلى هذا المنوال، ستفوق زيادة دخلها بكثير حصّة **بان** من الإنتاج. فلا بدّ لـ**بان** أن يقبل بهذا الحلّ لأنه لم يعد له ما يكفي من الأرض ليؤمّن رزقه، كما كان يفعل من قبل. فهو في حاجة إلى تمكينه من الأرض التي حازتها **آمي**، في حين تجد هذه الأخيرة نفسها في موقع يمكّنها من إملاء شروطها على نحو لا يحصل فيه **بان** إلا على أقل من نصف عوائد هذه القسمة للعمـل. وتحقّق عملية تملّك **آمي** للأرض ما يقتضيه شرط **نوتزك**، باعتبار أن الوضع الـذي ترتّب عن التملّك أفضل من الوضع الذي كان في السـابق، من حيث الموارد المادية المتوافرة، سـواء بالنسبة إلى **آمي** أو إلى **بان**. (في واقع الحال ليس من الضروري أن يكون الوضع أفضل لـ**بان**، إذ يكفي أن لا يكون أسوأ.)

فعـلى هـذا النحو، يُصبح عـالم خارجيّ لم يكن أحـد يمتلكه في البـدء في دائرة الحيازة الشرعية الكاملة لأفراد كانوا مالكين فقط لذواتهم. ويقدّر **نوتزك** أن البند **اللوكي** سهل الإرضاء وأنّ القسط الأكبر من العالم سيتحوّل سريعا إلى ملك خاصّ. فعـلى هذا النحو، تفضي ملكية الذات لذاتها إلى حقوق ملكية مطلقة للعالم الخارجي. فباعتبـار أن التملّك الأوّلي يتضمّن الحقّ في النقل الحرّ للملكية، فإنّنا سنشـهد، على نحو مبكّر، نشـوء سـوق للموارد الإنتاجيّة (أي الأرض). وباعتبار أن هذا التملّك يمنع البعض من التمتع بهذه الموارد فإنّنا سنشـهد تطوّر سـوق للعمل. ثمّ بما أن الأفراد مالكون شرعيّون في نفس الوقت لقدراتهم وللممتلكات التي يدرجونها في عمليات

التبادل التجاريّ، فسيكون لهم الحقّ في التمتع بالفوائد التي يجنونها من هذه المبادلات. وختامـا، بما أنّ للأفراد الحقّ المشروع في التمتّع بهذه الفوائد، سيكون في كلّ عملية إعادة توزيع للثروات، تنظّمها الدولة لفائدة من هم الأقلّ امتيازا، انتهاكا لحقوقهم. إذ سيعني ذلك استخدام بعض الأشخاص كموارد في صالح غيرهم.

- البند اللوكي.

هل قدّم لنا نوتزك تفسيرا مقبولا لما هو الاكتساب الأوّلي العادل؟ يمكن لنا تلخيص حجّته على النحو التالي [انظر Cohen 1986a]:

1 - الأفراد مالكون لأنفسهم.

2 - في البدء لم يكن العالم الخارجي ملكا لأحد.

3 - تستطيعون اكتساب حقوق مطلقة على أجزاء متفاوتة الأحجام من موارد العالم الخارجيّ إذا لم يُسبّب ذلك ترديّاً في ظروف حياة شخص آخر.

4 - من السهل نسبيّا اكتساب حقوق مطلقة على كميّات متفاوتة من موارد العالم الخارجيّ.

ولذلك :

5 - عندما يكون الأفراد قد اكتسبوا ملكية فردية، يصبح إيجاد سوق حرّة لرؤوس المال والعمل ضرورة أخلاقيّة.

سأفحص، على نحو خاصّ، تفسير نوتزك للنقطة 3، أي كيف يُعرّف معنى تردّي أوضاع حياة شخص ما. يتضمّن تعريفه خاصتين هامّتين: أ- مفهوم التردّي يُوصّف من جهة الرفاه الماديّ. ب- نقطة المقارنة الأوّلية هي الاستخدام المشترك لمورد من الموارد، قبل أن يقع تملّكه. سأبيّن أن هاتين الخاصّتين ليستا وجيهتين وأنّ عيوبهما كبيرة إلى حدّ لم يعد فيه من الممكن الاكتفاء بتحوير مقياس نوتزك، بل يتعيّن التخلّي عنه تماما. فلا يمكن لمقياس موثوق به للاقتناء الأوّليّ إلا أن يقود إلى حقوق ملكية محدودة.

- الرفاه المادي.

إن السبب الذي يجعل نوتزك، كما رأينا، يشدّد على فكرة ملكية الذات لنفسها هو أن الأفراد منفصلون عن بعضهم البعض، وأنّ لكلّ واحد منهم حياة خاصّة به(انظر أعلاه «حجّة ملكية الذات لذاتها»). ويصون مبدأ ملكية الذات لذاتها قدرتنا على طلب الأهداف التي حدّدناها لأنفسنا والسعي لتحقيق «تصوّراتنا لذواتنا»، ما دامت تمكّننا من الصمود أمام محاولات الآخرين، تحويلنا إلى مجرّد أدوات لخدمة أغراضهم. يحقّ لنا، بالتالي، أن ننتظر من نوتزك شرحا لما معنى أن يسبّب فعل تملّك ضررا بالأوضاع المعيشيّة لشخص، كما أن يُشدّد أيضا على القدرة التي يتعيّن أن تكون

للأفـراد عـلى الفعل، وفق التصـوّر الذي لهم حـول هويتهم الشـخصيّة، وأن يعترض لذلك على كلّ شـكل من التملك قد يُسبّب لشـخص مّا وضعا غير مرغوب فيه من الخضوع والتبعيّة.

لكـن لنسـجلّ أنّ نوتـزك لا يهتـمّ، عند الحكم عـلى عدالة فعـل تملّك آمي للأرض، بما سـيصبح عليه وضـع بان من خضوع لقراراتهـا. في الحقيقة، تجرّد مبادرة آمي في التملّك بان من حرّيتين أساسـيتيّن: 1) لن يعود له الحقّ في الإدلاء بأيّ تصريح حول صفة الأرض التي كان يستغلّها إلى حدّ ذلك الحين، فـآمي تملّكتها على نحو انفـراديّ، دون أن تُكلف نفسـها عناء طلب موافقة بـان أو أن تنتظر موافقته. 2) ليس له حقّ إبداء الرأي في الطريقة التي سيُستغلّ بها عمله. فهو مُجبر على قبول شروط انتدابه كـما تحدّدها آمي، وإلا هلـك جوعا، ولم تعد له كذلك القـدرة على التحكّم في كيفيّة قضاء حياته. فإن كان، قبل فعل التملّك يرى ذاته في شـخص راع يعيش في تناغم مع الطبيعة، عليه الآن التخلّي عن ذلك الحلم والامتثال إلى تعليمات آمي، بما فيها تلك التي قد تؤدّي إلى اسـتغلال مشـطّ للموارد الطبيعيّة. بهذا تكون مبادرة آمي في التملّك الانفراديّ قد سـبّبت تدهورا في أوضاع بـان حتىّ وإن كان دخله الماديّ قد شهد بعض التحسّن.

يتعيّن على نوتزك بالتالي أن يأخذ في الاعتبار الآثار السيئة تلك، ما دام يشّدد على أهمية ملكية الذات لذاتها. فهو يؤكّد فعلا على حرّيتنا في أن نعيش وفقا للصورة التي لدينـا عمّا هو خـير، ووفق ما نراه القيمة العليا في الحياة، وهي قيمة تبلغ حدّا من الأهميّة يجعلنـا لا نقبل التضحية بها، من أجل مُثل اجتماعيّة (كتكافؤ الفرص مثلا). إذ يزعم نوتزك أنّ الحرص على حريّة الأفراد في أن يعيشـوا حياتهم هو الأسـاس الذي تنهض عليه نظريته في الحقوق المطلقة في الملكية. غير أنّ تعليله لعملية التملّك البدئيّ يتغافل تماما عن حقّ بان في الاستقلالية الذاتيّة.

مـن المهمّ الانتبـاه إلى أنّه، رغم زعـم نوتزك أنّ بـان لا يفقد شـيئا، جرّاء ذلك التملّـك فهولا يجعل من موافقته الصريحة على التملّـك مُقتضى ضروريا ليصحّ فعل التملّك. وإن كانت الموافقة ضرورية يمكن لبان أن يرفض، وإن كان رفضه مبرّرا (في حالة كان له حقّا ما سيخسره) فسيكون التملّك غـير شرعيّ. قد لا يكون بان محقّا في الرفض، إن كان الربح من حيث الرفاه الماديّ يفوق خسـارة الاسـتقلالية الذاتيّة. في حالة كهذه، يحقّ لنا اعتبار تملّك آمي فعلا تشوبه نزعة أبويّة، في حين يزعم نوتزك التصدّي لمثل تلك النزعة. فهو على سـبيل المثال، يعارض التأمين على المرض وكذلك خطط المعـاش الموضوعة لفائدة المواطنين. إلا أنّ قرار تملّك فرديّ يتّخذه شخص على نحو منفرد قد يسبّب إحباطا أكثر من ذلك الذي يسبّبه اقتطاع ضريبيّ. يبدو كأن نوتزك يعارض النزعة الأبويّة، عندما تشكّل خطرا على حقوق الملكية،

غير أنّه يسارع بالاستنجاد بها، حين تكون ضروريّة لتوليد حقوق الملكية. وإن رفضنا النزعة الأبوية وتمسّكنا بالاستقلالية الذاتيّة، مثلما يفعل نوتزك نفسه في مواضع أخرى من نظريته، فلا بُدّ أن يكون لبان عندها الحقّ في استخدام حقّ النقض ضد عملية التملّك التي تلقي به خارج الأرض المُشاعة. وباعتبار المأساة التي أمّت بالأراضي المشاعة، سيقبل بان إقرار الملكية الفردية للأراضي المشاعة، ولكنه سيحرص على أن تترك له تلك العملية المجال لمواصلة تحقيق رؤيته لذاته[1].

- حصر اعتباطي للخيارات.

ينص بند نوتزك على أن تملّك شخص لشيء ما لا يجب أن يسبّب تدهورا في وضع شخص آخر مقارنة بما كان عليه في السابق أي عندما كانت الأراضي مشاعة، وتُستخدم على نحو مشترك. غير أنّ هذا الشرط يتغاضى عن بدائل أخرى ممكنة. فلنفترض أنّ بان، خوفا من أن تَستأثِر آمي بملكية الأرض، كان قرّر الاستحواذ عليها، وعرض بعد ذلك على آمي أجرا للعمل في ما أصبح ملكا له، ويحصل هو، بالمقابل، على كلّ الفوائد المتأتية عن نموّ الإنتاجيّة. هذه حالة أخرى افتراضية تلبّي هي الأخرى مقياس نوتزك. وبالفعل، بالنسبة لهذا الأخير، لا يهمّ من يتملّك الموارد ولا من يحصل منها على فوائد، ما دام من لا يستفيد لا يتضرّر. تقوم نظرية نوتزك في التملّك المنصف، في واقع الأمر، على مبدإ «من يأتي الأوّل يُخدَم الأوّل». لكن، لماذا يتعيّن علينا اعتبار ذلك المبدإ إجرائيّة تملّك منصفة، بدل اعتماد آلية أخرى، تجعل مثلا حظوظ الناس في التملّك متساوية؟ هل نرضى بجعل الأشياء التي نُؤثرها الأكثر (قدرتنا على تدبير حياتنا كما نشاء) خاضعة لاعتباطيّة نظرية «القادم الأوّل هو الفائز الأوّل»؟

لننظر في حالات أخرى بديلة. هذه المرة، يتملّك بان الذي هو الأكثر خبرة في إدارة العمل الأرض، ويحصل على مستوى عال من الإنتاجيّة ممّا يمكنّهما الاثنان من جني أرباح أكبر مما لو كانت آمي هي المالكة للأرض. سيكون وضعهما أقلّ جودة، عندما تتملّك آمي الأرض ممّا لو قام بان بذلك. ومع ذلك، يترك نوتزك آمي تستحوذ على الأرض نافيا أن يكون بان يخسر أيّ شيء من ذلك، ما دام سيعيش على نحو أفضل، عندما تتملّك آمي الأرض، ممّا لو ظلّت الأرض مشاعا، وهذا الخيار هو الوحيد الذي يفحصه نوتزك ويَعُدّه وجيها.

أخيرا لماذا لا تكون ملكية الأرض مشتركة بين آمي وبان، يتمتّعان سويّة بحقوقهما في الملكية ويتقاسمان العمل بينهما بالتراضي؟ إذا كان فعل التملّك

1- حول الحاجة إلى إدراج مقتضى الاستقلالية الذاتية لا فقط الرفاهية المادية في شرح معنى اقتضاء «أن لا يضرّ ذلك بوضع شخص ما»، انظر Kernohan 1988: 70; Cohen 1986a: 127, 135 ويرى Milde 1999. إن هذا الإشكال يربك تعليل غوتيه لحقوق الملكية باعتماد فكرة الفائدة المتبادلة التي سنناقشها في المقطع القادم من هذا الفصل.

يتــمّ داخــل جماعة من الأفراد مالكــين أوّلا لذواتهم، لماذا لا تتوفّر لـبـان عندها فرصة الاســتخدام المشترك للموارد، بدل أن تحرمه آمي بفعلها الأحاديّ من إمكانية تحقيق تصوّر الخير الذي يتطلّع إليه؟

تكــون كلّ هذه الخيارات، وفق بند **نوتزك**، لاغية. فلا يهمّه، لتحديد مشروعية فعل تملّك، إن كانت هناك صيغ أخرى من التملّك تخدم على نحو أفضل المصالح الماديّــة وتكــون أكثر حفظا للاســتقلاليّة الذاتيّة للأفراد. لكنّ هــذه البدائل تجنّب كلّهــا النــاس أضرارا كانت لحقت بهم لو اعتمدت الصيغــة التي يقترحها **نوتزك**. فلماذا لا تُؤخذ هذه الأضرار في الحسبان عند تحديد إن كان وضع شخص ما قد تضرّر إثر فعل تملّك بدئي؟

يُصبح الإشــكال الــذي يطرحه بند **نوتزك** بارزا أكثر، عندمــا ننظر في النظام الرأســمالي باعتباره نظــام الملكية القائم. فأفعــال التملّك الأوّلي التــي يراها **نوتزك** مشروعة، تخلق بسرعة وضعا لا يوجد فيه أي مورد يصلح للاستخدام لم يُحوّل إلى ملك خــاصّ. ومن يقدر على الامتلاك يتمتّع بثروات، في حين يظلّ الآخرون يفتقرون إليها. إنّ تفاوتا كهذا ســتتناقله الأجيال فيما بينها، وسيظلّ هناك دوما من يُضطرّ للعمل في ســنّ مبكّرة، ومن سينعم بكلّ ما في الحياة من امتيازات. إنّ ذلك أمر مقبول بالنسبة لـ**نوتزك**، ما دامت آلية التملّك تســتجيب للبند الــلوكي، فمثلما أنّ أفعال التملّك الفرديّ الأوّلي هي مشروعة، إذا لم تكن حالة غير المالكين أسوأ ممّا هي عليه، قبل فعل التملّك، تكون كذلك الرأسمالية نظاما عادلا، ما دام لا أحد يكون أكثر تضرّرا ممّا كان يمكن أن يكون في حالة من الملكية المشتركة لموارد العالم الخارجيّ.

ويؤكد لنا **نوتزك** أن الرأســمالية تجتاز بأمان الاختبار المتمثّل في أن لا يسوء وضع الناس قياســا لما كانوا عليه، عندما كانت الموارد ملكا مشاعا بينهم [177 : 1974]. وبالفعل، إذا أخذنا بالاعتبار مأساة الأراضي المشاعة، فإنّ كلّ أنظمة الملكــية الخاصّة ســتنجح في اجتياز الاختبار، ســواء تعلّــق الأمر بنظام ملكية الدولــة أو نظام ملكية العمّال أو نظام تعاضديّات الــكيبوتز أو ملكية خاصة بجماعة مّا. لنأخذ مثلا أشــكالا مختلفة من حقوق الملكية الفردية المقيّدة لا المطلقة، كتلك التي تمنح حقّ الاستخدام للمرفــق لا امتلاكــه أو حقّا في الملكية مقيّدا لا يتضمّن الحــق في توريثها. كلّ هذه الأشــكال من حقوق الملكيّة، تمنح للبعض من الناس ســيطرة عــلى بعض الموارد ممّا يجعلهم قادرين على منع غيرهم من اســتخدامها عــلى وجه غير مشروع، وبما يحفّز لديهم الاســتعداد للعمل لرفع إنتاجية تلك الموارد ومنع تدهورهــا. وتقريبا، أوجدت كلّ المجتمعات الإنســانية، التي تخطّت مرحلة الاقتيات من الصيد والقنص، لنفســها صيغا مــن أنظمــة الملكية تمكّنها من تجنّب مآس كتلك التي تســبّب فيها نظام الأراضي المشــاعة -فالبــشر ما كانوا ليتمكّنوا مــن البقاء لو لم يقومــوا بذلك- لــكن قليلا

(أو لا أحد) من تلك الصيغ كان رأسماليًا خالصا. لذا لا يكفي أن نقول إنّ نظام الملكية الرأسماليّ يشتغل على نحو أحسن من نظام الأراضي المشاعة حتى نكون قد قدّمنا الحجّة على أنّه أفضل الأنظمة لحقوق الملكية[1].

لنسجّل، مع ذلك، أن الرأسمالية تستجيب لمقياس نوتزك، حتى وإن ظلّ أولئك الذين يفتقدون إلى الملكية أو الذين حازوا النزر القليل منها رهائن في بقائهم لرغبة المالكين في شراء قوة عملهم، وحتىّ أيضا إن هلك بعضهم جوعا لعدم رغبة أحد في شراء قوّة عملهم. يبدو ذلك مقبولا لدى نوتزك، ما دام يعتبر أن الأشخاص الفاقدين لمهارات قابلة للتسويق سيهلكون على كلّ حال جوعا حتى وإن لم تقع خصخصة الموارد. لا يستطيع غير المالكين أن يتقدّموا بأيّ اعتراض مشروع على ذلك، ما دام «الفاقدون للملكيّة الذين استطاعوا بيع قوّة عملهم [...] سيحصلون، من خلال مبادلة ذلك العمل، على نفس النسبة على الأقلّ، هذا إن لم يكن أكثر، ممّا كانوا يأملون في الحصول عليه، باستخدام نفس الجهد في إطار حالة طبيعية على النمط اللوكي؛ أمّا غير المالكين الذين لا تساوي في السوق قوّة عملهم شيئا فهم، حتى وإن كانوا معرّضين للموت جوعا (إذا انعدمت الصدقة) في نظام على شاكلة ما تصوّره نوتزك يخلو من دولة الرفاه، [...] سيهلكون ويعرفون نفس المصير لو تُركوا في حالة الطبيعة» [Cohen 1986 : 85, n.11].

لكنّ بندا ضعيف الإكراه كهذا سيظل خاليا من كلّ معنى. فلا يكفي لتسويغ رأسماليّة بلا قيود أن لا يكون أحد من الناس في وضع أسوأ ممّا كان سيكون عليه، لو لم تكن هناك الملكية الخاصّة. وليس هذا الخيار هو الوحيد والمناسب لتقييم مشروعية التملّك. فلا يُعقل أن لا يكترث أحد بوضع شخص يقع ضحية لآلية نوتزك في التملّك، فيعيش الفقر والجوع في حين توجد خيارات بديلة لتجنيبه مثل ذلك المصير. إنّ رفض نوتزك النظر في مثل تلك الإمكانات موقف اعتباطيّ ولاعادل في نفس الوقت. فإن أردنا معاملة الناس على قدم المساواة، لا بُدّ أن نضع مقياسا في التملّك المشروع يأخذ بالاعتبار كلّ الخيارات الوجيهة، ويهتمّ في نفس الوقت بالرفاه الماديّ للأفراد وباستقلالهم الذاتي. هل من الممكن تحوير البند اللوكيّ لنضمّنه هذه الاعتبارات، مع الاحتفاظ بالحجّة الحدسيّة القائلة أن مقياس التملّك المشروع هو أن لا يسوء وضع أيّ شخص لم يستفد منه عمّا كان عليه من قبل؟ يمكن أن نعتبر أنّ آلية ما في التملك تُسبّب ترديًا في الظروف المعيشيّة لشخص ما في حال أمكن وُجود نظام آخر للملكية يمكن أن يكون في ظلّه وضع ذلك الشخص أحسن. للأسف، ما من نظام توزيع للملكية يجتاز هذا الاختبار بسلام. فسيفقد شخص عديم المهارات القابلة للتسويق أكثر في ظلّ نظام الرأسمالية المتشدّدة والقاسية لـنوتزك، مما

1- انظر Schmidtz 1994 الذي يؤكّد أن الملكية العامة أو الجماعية يمكنها أيضا تجنب المأساة التي حدثت للأراضي المشاع ويمكن في بعض الظروف أن تجنّبنا على نحو أحسن المشاكل التي يطرحها وجود الخارجيات وكذلك وجود «المسافر دون تذكرة ركوب» الذي يتمتع بالخدمات دون دفع المقابل. لكنه يعتقد أن ذلك لا يصح إلا في حالات محدودة.

سيفقده في ظلّ نظام يحتكم إلى مبدإ التباين لرولز؛ في حين أنّ شخصا يتمتّع بخصال قابلة للتسويق سيتضرّر في مجتمع رولزي أكثر ممّا في نظام يحتكم إلى مبادئ **نوتزك**. ففي كلّ نظام سيجد شخص ما أو مجموعة من الأشخاص أنفسهم في حال أفضل ممّا كان يمكن أن يكونوا عليه في ظلّ نظام آخر. وفي كلّ الأحوال، يتعلّق الأمر دوما بمقياس مُظلّل، إذ لا يحقّ لأحد أن يزعم أنّ على العالم أن ينتظم قدر ما أمكن وفق ما يفضّله هو. فأن يوجد توضيبٌ ما لشؤون العالم أكون فيه في حال أفضل ممّا أنا عليه الآن، لا يُعدّ دليلا قاطعا على أن النظام الذي أعيش في ظلّه الآن يلحق بي أضرارا أخلاقيّة جسيمة. فما نريد معرفته هو إن كانت هذه الآلية في التملّك تضرّ بالأفراد، مقارنة لا بعالم ينتظم تماما وفق مصالحهم الخاصة، وإنّما مقارنة بعالم تُؤخذ فيه في الحسبان وبإنصاف مصالح كلّ طرف منهم.

وإذا كان لا يكفي من وجهة العدالة تقييم وضع الأفراد، بالمقارنة مع حالة أوّليّة من الملكية المشتركة للموارد، لا يمكن أيضا أن يُطلب منهم مقارنة أوضاعهم الراهنة بتلك التي كان يمكن أن يكونوا فيها لو أنّهم كانوا يعيشون في ظلّ نظام مناسب لهم تماما. فكلّ مقياس للعادل لا يُمثّل إلا حلاّ وسطا ومن العسير أيضا معرفة ما عساه أن يكون هذا الحلّ الوسط، وإن كان يختلف كثيرا عن مبادئ العدالة كما صاغها رولز ودووركين. ويرى **جون آرثر** أنّ المقياس المساواتيّ هو المقياس الوجيه، إذ يرى أن كلّ فعل تملّك يسبّب حيفا بحقّ شخص مّا، عندما لا يستطيع ذلك الشخص الحصول جرّاءه إلا على قدر أقلّ مما تمنحه له القسمة المتساوية للموارد الطبيعيّة. إنّ ذلك هو المقياس الوحيد المعقول في تقدير **جون آرثر**: «اعتبارا لأنّ [كلّ شخص] له حقّ في الموارد بنفس القدر الذي يكون لشخص آخر. فهو لم يأتِ إلى العالم حاملا معه حقّا أقلّ من غيره في موارد الكوكب، ولا أحد له الحقّ فيما هو أكثر من قسط يعادل متوسّط القسمة» [Arthur 1987: 344; Steiner 1977: 49]. ومبدأ التباين لرولز هو الكفيل، في رأي **كوهين**، بأن يُقدّم لنا مقياسا منصفا في التملّك المشروع [Cohen 1986a: 133-134]. ويرى **فان باريز** أنّ على المتملّكين أن يضعوا كشرط لكلّ تملّك مشروع نظام دخل أساسيّا للتعويض لأولئك اللذين وجدوا أنفسهم بلا ملكية [Van Parijs 1992: 9-11]. هناك في الحقيقة كمّ هائل من الكتابات التي تقترح نماذج وصيغ مختلفة للتملّك الأصلي العادل، يؤدّي كلّ واحد منها إلى نتائج مختلفة عن تلك التي تؤدّي إليها النماذج الأخرى. لكنني أقدّر أن لا أحد منها يعتبر أنّ الاختبار الصائب لمدى توفّر الإنصاف في الاكتساب الأوّلي يعتمد رؤية **نوتزك** التي تقول أن للناس الحقّ المطلق في اكتساب حقوق ملكية في كمّيات متفاوتة من الموارد[1]. وإن اعترف البند الذي وضعناه بمجموع مصالح وخيارات الأفراد المالكين

1- كنماذج من هذا الكمّ الهائل من الكتابات، انظر؛ Arnesson 1991; Arthur 1987; Bogart 1985; Christman 1986; 1991; G. A. Cohen 1986a; 1986b; 1990b; 1998; Epstein 1998; Exdell 1977; Feallsnach 1998; Fox-Decent 1998; Gorr 1995, Ingram1993; Kernohan 1988; 1990; 1993; Mack 1990;1995; Micheal 1997; Ostuka 1998b; Ryan

لذواتهم، فلا يمكن له عندها أن يُقرّ حقوق ملكية مطلقة في نسب متفاوتة من الموارد. ففي نظام يسمح للأفراد بامتلاك نسب غير متعادلة من موارد العالم الخارجيّ، سيعاني بعض الأشخاص من ظلم أكبر مما كان يمكن أن يكون عليه وضعهم في سياقات وحالات بديلة تستقيم من وجهة نظر الأخلاق. وإن كان،كما يقول نوتزك، «حق كلّ مالك في ممتلكاته يحمل معه أثر [البند اللوكي] الذي حكم التملّك الأصليّ المشروع» [Nozick 1974: 180] فمن البديهي إذن أن يظلّ «هذا الأثر يسم بميسمه تلك الحقوق إلى حدّ تصبح فيه غير قابلة للتمييز». فكلّ ما سيفوز به المالكون لذواتهم من الموارد المتفاوتة سيصطدم بمطالب من لا يتمتعون بملكية الموارد [Steiner 1977 : 48].

- التملّك الأوّل للعالم الخارجيّ.

هناك مشكل آخر يطرحه بند نوتزك يمنع المرور من ملكية الذات لذاتها إلى الرأسمالية غير المُقيّدة. لنُعِد تلخيص حججه:

1. الأفراد مالكون لذواتهم.
2. في البدء لم يكن العالم الخارجيّ ملكا لأحد.
3. يمكن لكم اكتساب حقوق ملكية لا محدودة على نسب متفاوتة من أشياء العالم ما لم يسبّب ذلك ترديًا في أوضاع غيركم من الناس.
4. من اليسير نسبيا اكتساب حقوق لا محدودة في نسب متفاوتة من أشياء العالم الخارجي.

لذلك

5. حينما يحصل الأفراد على ملكية يصبح خلق سوق لرؤوس الأموال وللعمل ضرورة أخلاقيّة

لقد فحصنا منذ قليل تأويل نوتزك للحجّة (3) والذي تبيّنت لنا، فيما بعد، هشاشته مما يُقوّض الأطروحة (4). غير أنّه هناك إشكالا آخر: لماذا نقبل بـ (2) أي الأطروحة القائلة بأن العالم لم يكن مملوكا من أحد، في البدء، وهو، بالتالي، موضوع لأطماع الجميع؟ لماذا لا نفترض أن العالم الخارجيّ كان ملكا للجميع، ممّا يجعل كلّ شخص يتمتّع بالحقّ في استخدام النقض ضدّ كلّ استعمال للموارد لا يقبل به [Exdel 1977: 146-9; Cohen 1986b : 80-7]؟ لا يهتّم نوتزك بتاتا بهذا الخيار إلا أنّ آخرين بمن فيهم بعض الليبرتاريني يعتبرونه صيغة في التملّك الأوّلي للعالم الخارجيّ أكثر معقولية من غيرها من الصيغ (لوك نفسه كان يعتقد أن العالم، في البدء، كان

1994; Sanders 1987; Schmidtz 1990a; 1994; Schwartz 1992; Schapiro 1991; Vallentyne 1997; 1998; Weinberg 1997; 1998; Wenar 1998. كدفاع عن وجهة نظر نوتزك، انظر Palmer 1998.

ملـڪا لكلّ الناس لا لشـخص واحـد لأنّ الله «قد منح العالم للبشر ملكا مشـاعا بينهم» [Christman 1986b : 159-64].

مـا الذي عسـاه يحـدث لو أن العـالم ڪان ملكا مشـاعا، ولا يقبـل الخصخصة الأحاديّة؟ هناك تبعات عديدة لتصوّر وضع كهذا، إلا أنّها تنفي جميعها كلّ ممارسة لحـقّ الذات في ملكيـة ذاتها، تـؤدّي إلى نتائج تكرّس التفاوت بـين الناس. يمكن مثلا للأشـخاص اللذين تضرّروا من فعل تملّك أوّلي أن يسـتخدموا حق النقض، أثناء التفاوض حول بلورة آلية إعادة توزيع، من قبيل مبدإ التباين لـرولز. وقد نهتدي عندها إلى إعـادة توزيع **رولزي** لا ينفي مبدأ ملكية الذات لذاتها (على نحو يصبح فيه لمن هو الأقل امتيازا مطالب شرعية تجاه من يتمتع بامتيازات)، وإنّما ينطلق من واقعة أنّنا كلنا مالكون على نحو مشترك للعالم الخارجيّ (أي على نحو يستطيع فيه المعوّقون تعطيل كل اسـتخدام للموارد لا يستفيد منه إلا الأسـوياء). يُمكن بلوغ نتيجة كهذه، إذا نظرنـا إلى العـالم الخارجيّ، لا على أنه مورد بكر يوجد عـلى ذمّتنا ولا على أنّه ملكيّة جماعيّة، وإنما كمادة موزّعة إلى أقساط متساوية بين كلّ أعضاء الجماعة البشريّة [Cohen 1986 : 87-90].

تسـتجيب كلّ هذه الصيغ للصفة الأخلاقيّة للعـالم الخارجي لمبدإ ملكية الذات لذاتها، ما دام هذا المبدأ لا يقول لنا شيئا حول حقوق الملكية التي نتمتّع بها في الموارد الخارجيـة. وفي الواقع تبنّى العديد مـن الليبرتاريين هذه الصيغ البديلة. فهناك تقليد عريق ضمن إطار «الليبرتاريتيّة اليسـاريّة» يمتدّ من **توماس باين وهانري جورج وليون والراس**، في القرن التاسع عشر، ليصل إلى معتنقيها اليوم أمثال **هيلل شتاينر وبيتر فاللنتين**، ينطلـق هو الآخـر من ملكيّة الذات لذاتهـا كمبدإ أوّل، لكنّه يعـترف بأنّ هناك صعوبـات يعسر التغلّب عليها لتسـويغ امتلاك، بدرجات متفاوتـة، مواد من العالم لم تكـن في البدء ملـكا لأحد. ويقبل لذلك هـذا التقليد بإجـراءات التأميم لتحقيق المسـاواة بين الناس على مستوى التمكين من الموارد الطبيعيّة، ويعترف بحقّ من تُرك بـلا ملكية في الحصـول على تعويض[1]. لا بُدّ لكلّ واحدة من هـذه الصيغ البديلة أن تُفحص على ضوء القيم الكامنة وراءها والتي يدّعي **نوتزك** الدّفاع عنها. ولا يتجشّم **نوتزك** عناء تقييم البدائل، لـكن من الواضح أن الأسلوب الكفيل بتسويغ الحقوق المطلقة في امتلاك أقسـاط متفاوتة من أشـياء العالم الخارجي لا يستند إلا إلى مسلّمات واهية، وغير معقولة، حول الحقّ في التملّك وحول الصفة الأخلاقيّة للعالم الخارجي.

1- للاطلاع على عرض شامل لهذا المذهب، انظر [Steiner 1981: 561; Vogel 1988 و Vallentyne & Steiner 2000]. فحتى لوك يبدو وكأنه لا يوافق على فكرة أن الحقوق في الملكية اللا متساوية تنشأ فقط عن حق في التملّك الفردي فهي تقتضي وفاقـا جماعيا من خلال القبول بوجود المال والمعاملات التي تتمّ من خلاله.[Christman 1986: 163]. بعد اسـتعراض مختلف النظريات الليبرتاريتيّة المعاصرة (المنفعيّة، التعاقديّة، الحقوق الطبيعيّة، الأنانيّة) يستنتج نورمان باري أننا لا نجد في أي من هذه النظريات شرحا صائبا لمشروعية التملّك الأوّلي [Barry 1986: 90-3; 100-1; 127-8; 158, 178].

ب - ملكية الذات لذاتها ومسألة المساواة

لقد حاولت أن أبيّن أن مبدأ ملكية الذات لذاتها لا يمكّننا من أيّ دفاع أخلاقيّ عن الرأسمالية، ما دام الرأسماليّ لا يكتفي فقط بملكية ذاته وإنّما يريد كذلك امتلاك الموارد. فنوتزك يقول إن ملكيّة الذات لذاتها تقود ضرورة إلى الاعتراف للفرد بالحقّ في حيازة حقوق ملكية غير مقيّدة، إلا أننا نرى في الواقع أنّ هناك عددا كبيرا من الأنظمة الاقتصاديّة التي تنسجم، رغم تباينها، مع مبدإ ملكية الذات لذاتها. ويظلّ الأمر متوقّفا على طبيعة النظرية التي نعتمدها في التملّك المشروع، وعلى الفرضيات التي نسوقها حول الصفة الأخلاقيّة للعالم الخارجيّ[1]. ويعتقد نوتزك أيضا أنّ مبدأ ملكية الذات لذاتها يقتضي أن يكون للأفراد الحقّ التامّ في كلّ الامتيازات التي يحصلون عليها من خلال التبادل السلعي، إلا أننا نرى أن ذلك يتوقّف على طبيعة النظام الاقتصادي المعتمد، وعلى ما يُسمح للأفراد أن يحتفظوا به لأنفسهم من امتيازات. فبعض النظم الاقتصادية، تسمح للموهوبين باستخدام امتيازاتهم الطبيعية لحيازة أجزاء كبيرة من العالم الخارجي (حتى وإن كان ذلك في صيغة معدّلة أكثر مما هو الأمر لدى نوتزك)؛ في حين يعيد البعض الآخر توزيع الأرباح التجاريّة لضمان تمكين الأشخاص الأقلّ امتيازا من الموارد الطبيعية بالتساوي مع غيرهم (مثلما هو الحال مع رولز ودووركين). وينسجم مبدأ ملكية الذات لذاتها مع جميع هذه الخيارات.

هل هناك أي سبب معقول يجعل الأشخاص المالكين لذواتهم يختارون أنظمة ليبرتارينية بدل أنظمة ليبرالية مساواتيّة؟ يمكننا أن ننتظر تقديم ثلاث أسباب لتعليل مثل ذلك التفضيل، تعتمد كلّها على بعض سمات مبدإ ملكية الذات لذاتها دون الوقوف عند حدوده، لأن هذا المبدأ لا يُمكّن في حدّ ذاته من تبيّن مدى عدالة توزيع ما. يقوم السبب الأوّل على الموافقة والثاني على فكرة التحديد الذاتي، في حين يرتكز الثالث على معنى الكرامة.

يمكن لنوتزك أن يتحجّج بأنّ اختيار نظام اقتصادي ما لا بدّ أن يتمّ، بقدر ما أمكن، بموافقة أفراد مالكين لأشخاصهم. كما يمكنه أن يدّعي أنّ هؤلاء الأشخاص لو تيسّر لهم الاختيار لاختاروا نظاما ليبرتارينيا. غير أنّ فرضية كهذه لا تستقيم. تقوم آلية التملّك، التي صاغها نوتزك نفسه -كما رأينا- على فرضية أنّ

1- لا يعني ذلك أن ملكية الذات لذاتها ليس لها مفاعيل على حقوق الملكية. يؤكد أندرو كرنوهان أن مبدإ ملكية الذات لذاتها يقترن بحق الملكية عموما. ويشدد على أن بعض الحقوق التي تفترضها ملكية الذات لذاتها تقتضي منطقيا حق النفاذ إلى الموارد الخارجية. وإذا امتلك الفرد مؤهلاته الخاصة بكامل الشرعية فهو يمتلك أيضا الحق في استخدامها بنفسه والحق في تقرير من يتولّى «إدارتها» مكانه وكذلك الحق في التمتع بكلّ الفوائد المتأتية من استخدامها. ولا يمكن استخدام أي من تلك الحقوق دون وجود حقوق في الموارد الخارجية [Kernohan 1988: 66-67]. ومع هذا تترك هذه الصلة المنطقية بين ملكية الذات لذاتها والملكية عموما الباب مفتوحا أمام قائمة عريضة من الصيغ المتنوعة لتنظيم الملكية. وفي الحقيقة تقصي هذه الصيغ تنظيما واحدا هو بالضبط ذلك الذي يدافع عنه نوتزك أي تنظيم لا يتمتع ضمنه البعض من الأفراد بالقدرة على النفاذ إلى الموارد الخارجية. وحسب كرنوهان، انعدام التمكين السهل من الملكية هو نفي لملكية الفرد لذاته.

آمي ليست في حاجة لموافقة بان. فكلّ فرد سيجد نفسه أحسن حالا داخل هذا النظام الاقتصاديّ أو ذاك، ويمنح بالتالي موافقته إلى النمط الاقتصاديّ الذي يناسبه أكثر من غيره. ويمكن أن نسعى للحصول على موافقة بالإجماع، وذلك بالبحث عن صيغة لوفاق يتمّ وراء حجاب الجهل، مثل ما هو الشأن لدى رولز، غير أنّ ذلك لا يساعد نوتزك بالمرّة، إذ، كما رأينا ستكون لوفاق كهذا نتائج ليبرالية وليست ليبرتارينية.

يستطيع أيضا نوتزك أن يقول إنّ المسلّمات التي تفضي إلى استنتاجات ليبرالية، وإن كانت منسجمة شكليا مع مبدإ ملكية الذات لذاتها، قد تقوّض، في واقع الأمر متانة هذا المبدإ. ذلك هو الأمر مثلا بالنسبة لفكرة أن العالم الخارجي ملك للجميع أو أنّه كان من الأنسب أن يُمتلك على نحو مشترك، وهو ما يحطّ من قيمة فكرة ملكية الذات لذاتها. كيف يمكنني أن أدّعي أنّني مالك لشخصي، في حين أنني لا أستطيع أن أقوم بشيء، دون إذن الآخرين؟ أليس صحيحا أنّ في عالم يقوم على الملكية المشتركة، يمتلك آمي وبان على نحو مشترك، لا أشياء العالم الخارجيّ فقط وإنّما أيضا بعضهما بعضا على نحو متبادل؟ وحتى إن تمتّع بان وآمي بحقوق متساوية في ملكية شخصيهما، وهي ملكية يُقرّها القانون (على عكس ما هو الأمر بالنسبة للعبد)، لن يتمتّعا بحرية استخدام الموارد، فحقّهما القانوني في ملكية ذاتيهما سيظلّ عندها شكليّا خالصا، ما دام كلّ واحد منهما في حاجة إلى موافقة الآخر كلّما رغب في استخدام الموارد الضروريّة لتحقيق أغراضه. علينا إذن اختيار نظام لا يحترم فقط الحقّ الشكليّ في ملكية الشخص لذاته وإنّما أيضا ملكية فعلية للذات لذاتها، تسمح لنا بسيطرة حقيقيّة على مجريات حياتنا.

سأستخدم، مقتفيا في ذلك خطى تشارلز فريد، مصطلح «التحديد الذاتيّ» لتوصيف تصوّر لملكية الذات لذاتها يكون على نحو جوهريّ. ففي رأيه، يقتضي هذا التصوّر وجود «مجال مُحدّد [...] مُتحرّر من كلّ إلزام تجاه الآخرين» [Fried 1983 : 55]. وعلى نحو مماثل، يُؤكد يون أيلستر أن الملكية الحقيقية للذات تتضمّن «الحقّ في اختيار القدرات التي نُفضّل تنميتها» [Elster 1986 : 101]. تجمع، بين هذين الفهمين لمعنى التحديد الذاتي، فكرة مفادها أنّه لا بُدّ أن نكون أحرارا في التصرّف، وفقا لما نراه خيرا، في كلّ ميادين حياتنا، وفي كلّ المشاريع التي نراها هامّة لنا. إذ يُؤكد هذان المؤلفان على أنّ احترام حقّ تقرير المصير يندرج ضمن تمش يعامل الأفراد كغايات لا كوسائل، أي كأشخاص متمايزين عن بعضهم البعض، تكون لكلّ واحد منهم حياته الخاصة يتدبّرها بنفسه ولنفسه.

يبدو لي أن نوتزك يعتمد التصوّرين الشكليّ والجوهريّ، في نفس الوقت، مع فكرة ملكية الذات لذاتها. فهو يدافع صراحة عن التصور الشكليّ، عندما يتعلّق الأمر بالحقوق المتساوية التي نمارسها على الجوانب الجسمانيّة من شخصنا. لكن هناك

جزء، على الأقلّ من دفاع نوتزك على الفكرة الشكليّة لملكية الذات لذاتها، يقوم على اعتبار الملكية الشكليّة تقود إلى امتلاك فعلي للذات لنفسها، وهو ما يجعلنا قادرين على التصرّف، وفق تصوّرنا الخاص لهويّتنا. وبالفعل، فهو يقول إنّ هذه القدرة على الملكية الفعليّة لذواتنا - «القدرة على تكوين صورة عن مجمل حياتنا... وأن يتصرّف الشخص وفق التصوّر العامّ الذي له عن حياة يرغب في قضائها - هي القاعدة الأساسيّة لنظرية الحقوق. إنّ هذه القدرة على بلورة تصوّر في الخير ومزاولة إنجازه هي ما يمنح الحياة معنى، ولأننا نتطلّع إلى قضاء حياة ذات معنى نتمسّك بالحق في معاملة تعتبرنا غايات في ذواتنا» [Nozick 1974 : 51].

إذا كانت هذه الهوية تنسجم إذن مع نظم اقتصاديّة مختلفة، يستطيع نوتزك أن يقول بأن النظم الليبرالية لا تحمي إلا شكلا واحدا من أشكال ملكية الذات لذاتها، يكون شكليا صرفا، في حين تضمن نظم أكثر ليبرتارينية تحقيق ملكية الذات لذاتها على نحو جوهريّ، باعتبار أنّ حقوق الملكية الليبرتارينية تترك للأفراد حريّتهم في التصرّف، دون الحاجة لطلب الإذن من أحد.

لكن الصعوبة تكمن في أنّه، في ظلّ نظام ليبرتاريني تستطيع قلّة فقط من الأشخاص تحويل الملكية الشكليّة لذواتهم إلى مبدإ تحديد ذاتيّ فعلي. ولا يستطيع الليبرتارينيون تمكين كلّ الأفراد من السيطرة الفعليّة على مجريات حياتهم، ونوتزك نفسه يُعلن بصراحة أنّ كلّ ما يحقّ للأفراد المطالبة به هو حقّهم الشكليّ في ملكية ذواتهم. فهو يزعم أنّ العامل الذي يفتقر إلى الملكية والذي يُضطرّ إلى بيع قوّة عمله لصالح الرأسمالي في ظروف لا تناسبه، يظلّ مع ذلك مالك لشخصه [Nozick 1974: 262-4]. فهذا العامل يمتلك شخصه بالمعنى التامّ، وهو يظلّ مالكا لنفسه رغم أنّ نوتزك يقرّ بأنه قد يُضطرّ، للحفاظ على بقائه، على قبول عقد عمل بشروط مُجحفة. إنّ «عقدا» كهذا يساوي في انغلترا الفيكتورية استعبادا كاملا للعامل. فالملكية الشكليّة للذات تعني فقط أنّه لا يجوز لأحد أن يكون قانونيّا ملكا لأحد آخر(على خلاف عبد حقيقيّ)، غير أنّ الفقر والعوز يمكن أن يجبرا الفرد على الخضوع لشروط لا تقلّ قسوة.

قد لا يكون افتقار الشخص إلى الملكية أقلّ قهرا من الافتقار إلى الحقوق، إذ، كما يقول جون ستوارت مل:

وإن لم يكونوا عبيدا أو أتباعا لغيرهم بحكم القانون يكون أغلب المواطنين على ذلك الحال بفعل فقرهم، فيظلّون مشدودين إلى مكان ما وإلى مهنة ما وإلى نزوات مُشغّلهم ومحرومين بفعل صُدفة المولد من المتع والامتيازات الفكرية والأخلاقية التي يرثها البعض دون جهد ودون استحقاق. ليس الفقراء على خطإ حينما يعتقدون أن

ذلك شرّ لا يقلّ درجة عن تلك الشرور التي كافحت ضدّها الإنسانية [Mill 1967: 710].

ليست هذه الملكيّة «التامّة» المزعومة للعامل لذاته، في حين أنّه لا يمتلك شيئا، أكثر أهمية من ملكيّة بان وآمي لذاتيهما، في عالم تسوده الملكية الجماعيّة. فلا يمكن لآمي التصرّف في الموارد المُنتجة، دون الحصول على إذن من بان، وكذلك هو حال العامل المرتبط بعقد بصاحب رأس المال. في الحقيقة، وفي ظلّ سيادة الملكية الجماعيّة، ستكون للأفراد قدرة أكبر على التحكّم في مجرى حياتهم باعتبار أنّه لا بُدّ لآمي وبان أن يتفقا حتى يستطيعا استغلال مواردهما، في حين أنّ الرأسماليّ ليس في حاجة إلى موافقة هذا العامل أو ذاك للاستمرار في أعماله، وخصوصا عندما يكون العامل مفتقرا لتلك المهارات التي يحتاجها الرأسمالي.

لا يحُدّ الموقف الليبرتاريني فقط من قدرة العامل على التحكّم في مصيره، وإنّما يجعل أيضا من شخصه مورد رزق لغيره. فالأشخاص الذين يلجون السوق، بعد أن وضع المالكون أيديهم على كامل الموارد المتوافرة «لا بُدّ وأن يكتفوا بالعطاءات والوظائف التي يُقرّر الآخرون منحها إياهم» وبالتالي «إن أرغموا على التعاون في سياق التوزيع القائم لسندات الملكية فسيقومون به خدمة لغيرهم. والخضوع لمثل هذا النظام للملكية هو في حدّ ذاته شكل من الاستغلال، لا يتوافق مع الأفكار الأساسية [لدى نوتزك]، ما دام يضع كلّ من يلج السوق متأخرا في مرتبة دونيّة تجعل منه مورد رزق لغيره» [Bogart 1985 : 833-834].

ما هو إذن النظام الذي يرتقي أكثر من غيره بقدرة الأشخاص على امتلاك ذواتهم؟ لا يقتضي التحديد الذاتيّ أن يكون للفرد فقط حقّ في السيادة على الجانب الماديّ من شخصه وإنّما أن تكون له أيضا القدرة على الحصول على جملة من الموارد. ولن يتسنىّ لنا إنفاذ المشاريع التي نريدها، على نحو مستقلّ، إلا إذا لم ترغمنا الضرورات الاقتصاديّة على الخضوع لشروط يفرضها علينا غيرنا، مقابل تمكيننا من الموارد التي نحن في حاجة لها. فباعتبار أن حقّ التحديد الذاتي لن يكون له معنى إلا إذا كان في حوزتنا ما يكفي من الموارد ومن الحرية، وباعتبار أنّ لكلّ منّا حياته المستقلّة، لا بُدّ أن يتمتّع كلّ فرد منّا بنفس الحقّ في الموارد والحريات الذي لغيره.

لكن الحرص على تحقيق مقتضى التحديد الذاتيّ سيقودنا إلى اختيار نظام ليبراليّ، بدل نظام ليبرتاريني. وبتقييدها لحقوق الملكية، تقلّص السياسات الاجتماعيّة الليبراليّة، على نحو غير مشروع في رأي الليبرتاريين، قدرة الأفراد على التحديد الذاتي لمصائرهم. لهذا فإلغاء تلك السياسات (نوتزك) أو الحدّ منها (فريد) سيحفّز قدرة الأفراد على التحديد الذاتي وسيحسّن شروط تحقيقها. إنّ اعتراضا كهذا غير صائب. فسياسات إعادة التوزيع تحدّ، بلا ريب، من حقّ التحديد الذاتيّ لدى الأوفر حظوظا داخل

المجتمع، إلا أنّها تساعد الذين لا يقدرون على التحكّم في شروط وجودهم على استعادة السيطرة عليها. فلا تضحيّ عملية إعادة التوزيع الليبرالي، إذن، بمقتضى التحديد الذاتي من أجل أغراض أخرى غير هذا المقتضى. وتنشد تلك العملية، في الحقيقة، توزيعا أكثر إنصافا لوسائل ممارسة ذلك الحقّ. أما الليبرتارينيون، فبسماحهم بأشكال من اللامساواة الجائرة في التوزيع، قد برهنوا على أنّ حرصهم على التحديد الذاتيّ لا يذهب بهم إلى حدّ الحرص على توزيع عادل للموارد التي يقتضيها.

وسيقيّد نظام ليبراليّ، يفرض ضرائب على مداخيل غير متكافئة ناتجة عن مواهب غير مستحقّة قدرة بعض الأشخاص على التحديد الذاتيّ، غير أنه سيكون تقييدا معقولا. فحتى يمارس الفرد حقّه في تقرير مصيره بنفسه، لا بُدّ أن تتوفّر لديه الحريّة في اختيار المهنة التي يرديها، لكن لا أن يُعفى من دفع ضرائب على مداخيل يدين بها إلى مؤهّلات طبيعيّة لا يمكنه أن يدّعي أنه جدير بها. وحتىّ وإن كان دخل الفرد خاضعا للجباية، وفقا للمبادئ الرولزية، سيواصل مع ذلك التمتّع بنصيب مُجز من الموارد والحريات التي تُمكّنه من التحكّم في الشروط الأساسيّة لوجوده. فجباية من هذا القبيل لا تمنع أحدا من ممارسة حقّه في ملكية ذاته وفي الوسائل التي تمنحه قدرة على الفعل، وفقا لتصوره الخاصّ لهويته الفردية[1].

يستطيع نوتزك، في الأخير، أن يتحجّج بأن إعادة التوزيع لغاية تعميم الرفاه تنفي كرامة البشر وأن هذه الكرامة أساسية للمعاملة المتساوية بينهم[Nozick 1974: 334]. وبالفعل، يصرّح نوتزك أحيانا بما يوحي وكأنّ الإقرار بحقّ غيري في المطالبة بحصة من ثمار مواهبي هو تعدّ على كرامتي الشخصية. إلا أنّ حجّة كهذه لا تستقيم بتاتا. لأن نوتزك، باديء ذي بدء، يربط غالبا الكرامة بالحقّ في التحديد الذاتي، وهو ما يجعل النظام الليبرالي أكثر قدرة من أي نظام ليبرتاريني على صيانة كرامة كلّ شخص. تظلّ الكرامة، على كلّ حال، صفة أو أثرا لقناعات أخلاقيّة أخرى. فلا يمكن أن نعتبر سلوكا ما تعدّ على كرامتنا إلا إذا كنّا نعتبره مدانا أخلاقيا لدينا. فلا تُعتبر إعادة التوزيع تعدٍّ على كرامتنا إلا إذا كانت مُدانة أخلاقيا. أما إذا اعتبرناها، على عكس ذلك، مظهرا من مظاهر المساواة الأخلاقيّة فستسهم في ترسيخ الشعور بالكرامة المتساوية للبشر بدل زعزعته.

هناك إذن صعوبات كأداء تعترض كلّ محاولة للدفاع عن الليبرتارينية من خلال مصطلحات كملكية الذات لذاتها أو الوفاق أو التحديد الذاتيّ أو حتى بالاستنجاد بفكرة الكرامة. كلّ هذه المصطلحات هي إما غير دقيقة أو هي في أفضل الأحوال تتلاءم أكثر مع الإطار النظريّ للمساواتيّة الليبرالية. فملكية الذات لذاتها لا تتعارض مع إقرار ضرائب لغاية إعادة التوزيع للموارد، مادام هناك العديد

1- كما أشار كرنوهان حق الفرد في أن يأخذ لنفسه كل ما جناه من السوق ليس المظهر الوحيد لملكية الذات لذاتها ولا حتى العنصر الأساسي المكوّن لها وتقييده يمكن أن يعزّز مظاهر أخرى منها أكثر أهمية وعمقا [Kernohan 1990].

من الأنظمة الاقتصاديّة التي تستجيب شكلا لمقتضى امتلاك الذات لذاتها. وإذا نظرنا إلى ما هو أبعد من الملكية الشكليّة للذات لذاتها، نتأكّد أن **نوتزك** لم يقدّم لنا أيّ سبب معقول يجعلنا نفضّل اللامساواة الليبرتارينية على المساواة الليبرالية.

لكن، لماذا علينا الانشغال بالمستوى الشكلي لملكية الذات لذاتها؟ في الحجّة السابقة استعملت مصطلح ملكية الذات لذاتها بالمعنى الجوهريّ، كمقياس لمعرفة ما هو النظام الاقتصاديّ الذي يستجيب أكثر من غيره لمقتضى الملكية الشكليّة للذات لذاتها. لكن، إذا قارنّا بين هذين التصورين فسنستنتج أن التحديد الذاتيّ الجوهريّ هو الأكثر أهميّة. وإن وافقنا على التحديد الذاتيّ كمبدإ فليس لأنه يضمن الملكية الشكلية للذات لذاتها، بل على العكس من ذلك. وفي الحقيقة، يُعامل أحيانا **نوتزك** نفسه الصيغة الجوهرية لملكية الذات لذاتها كما لو كانت الأهمّ. وإن كان الأمر كذلك، لماذا لا نعتمد التحديد الذاتي كتصوّر يمكّن من معاملة الأفراد كأسواء؟ وبدل أن نتساءل ما هي النظم الأكثر استجابة لمقتضى ملكية الذات لذاتها والأكثر توافقا مع فكرة التحديد الذاتي، لماذا لا نبحث مباشرة عن النظام الأكثر تحقيقا لمقتضى التحديد الذاتي؟ قد يكون النظام الأفضل من وجهة التحديد الذاتي، ليس ذلك الذي يتخطى فقط حدود مطلب ملكية الذات لذاتها على نحو شكلي، وإنّما ذلك الذي يضع أيضا حدودا أمام هذه الملكية. يتعيّن في حالة كهذه، أن تقوم الملكية الشكلية للذات لذاتها بترك مكانها للتحديد الذاتي الفعليّ الذي له أهميّة أكبر لدينا [Cohen 1986b : 86; Kernohan 1990].

أكيد أن ذلك أفضل، ولكنّه يجعل تشديد **نوتزك** على الملكية الشكليّة للذات لذاتها قابلا للنقاش، وفي حاجة بالتالي إلى تفسير. وأحد تلك التفسيرات هي أنّ **نوتزك** اعتمد ذلك المصطلح فقط لغاية الدفاع عن حقوق الملكية. إلا أنّه يمكن أيضا تقديم تفسير أكثر سخاء، فـ**نوتزك** يريد، مثل ما هو شأن المؤلفين الكلاسيكيين لليبرالية، بلورة تصوّر للمساواة يلغي كلّ شكل من أشكال خضوع فرد لآخر، سواء كان ذلك طبيعة أو بمقتضى القانون. فلا يمكن النزول بأحد إلى مرتبة يتحوّل فيها إلى مُجرّد مورد رزق لغيره مثلما يكون العبد موردا لمالكه. فإن كانت العبودية نموذجا لانتفاء المساواة يمكننا عندها أن نخمّن أن أفضل سبيل لتأكيد المساواة هو منح كلّ فرد حقوقا على شخصه، من قبيل تلك التي تكون للسيّد على عبده. أفضل سبيل، إذن، لتجنيب شخص ما التحوّل إلى عبد هو في جعله مالكا لشخصه. ولا يعني، للأسف، أن نتمتّع بحقّ مشروع في ملكيّتنا لذواتنا أنّنا أصبحنا فعلا في مأمن من كلّ محاولة استعباد. فحتى وإن لم تكن للرأسماليّ على شخصي نفس الحقوق التي لمالك عبيد على عبيده، يستطيع مع ذلك أن يحرمني من سلطة القرار، فيما يخصّ وجودي وشروطه. إن أفضل طريقة لتجنيبي ذلك المصير الذي تمثّله العبودية، ليست بقلب المعادلة وتحويل الاهتمام إلى حقّ الفرد في ملكية ذاته، وإنّما بتوفير شروط المساواة بين

الجميع من حيث القدرة على التحكّم الفعليّ في مجرى حياتهم، وهو ما يقتضي توزيعا مُنصفا للموارد وللحريّة.

إنّ هذا هو ما ذهبت إليه **سوزان أوكين**، عندما قالت إنّ مبدأ **نوتزك** حول ملكية الذات لذاتها يعود بنا القهقرى إلى أشكال من «العبودية الأموميّة». ف**نوتزك** يتحدّث عن حق الأفراد في التمتّع بثمار جهدهم، ولكنّه يتجاهل الأمر التالي: وهو أنّ الأفراد أنفسهم ثمار جهد أناس آخرين وتحديدا جهد أمّهاتهم. فلمَ لا يكون للأمّهات الحقّ في ملكية أطفالهنّ؟ فالمرأة التي تشتري المنيّ أو تُمنح إياه هبة والتي تشتري الغذاء الضروريّ لنموّ الجنين، أو يُمنح لها مجّانا، تستجيب تماما في رأي **أوكين** لمقياس **نوتزك**، حول الحقّ الشرعيّ للشخص في امتلاك ما حصّله من إنتاج. فإن كان كلّ ما نُنتجه بفضل مواهبنا، مستخدمين في ذلك موادّ أعطيت لنا على نحو حرّ وإرادي هو ملك لنا مهما كانت طبيعته، سيكون عندها للنساء الحقّ في امتلاك أطفالهنّ (أو قد تشترك في ملكية الأطفال مع الآباء إن كان هؤلاء اشترطوا الملكية المشتركة لبيع المنيّ لهنّ أو للتبرّع به لهنّ). وتستنتج **أوكين** أن نظرية **نوتزك** تقوم على الإقصاء الضمنيّ للنساء وعلى فكرة أن إنجاب الأطفال وتربيتهم أعمال تتمّ وفق مبادئ لا يعيرها **نوزييك** أيّة أهميّة [Okin 1989b ; ch.4]. ولتجنّب هذا الإشكال، لا بُدّ من إعادة صياغة مبدأ ملكية الذات لذاتها [للإطلاع على إحدى هذه المحاولات انظر Jeske 1996].

يُمكن أن يُعزى أيضا إصرار **نوتزك** على التمسّك بمصطلح الملكية الشكليّة للذات لذاتها إلى الطبيعة الملتبسة لذلك المصطلح. إذ تجعلنا فكرة ملكية الذات لذاتها وكأنّنا أمام خيار واحد يتمثّل إما في ملكية الذات لذاتها أو عدم ملكيتها لنفسها. فإمّا أن نقبل مجمل الحقوق والقدرات التي تمنحها تلك الحقوق وإمّا أن نرفضها برمّتها. وإذا كان الأمر كذلك سيكتسب عندها الإلحاح على ملكية الذات لذاتها كلّ معناه. لكن هناك في الحقيقة حزمة كاملة من الخيارات التي تتضمّن أشكالا متعدّدة من التحكّم في تفضيلاتنا ومن السيطرة على الملابسات التي تحيط بنا، عند أخذ قرار ما. وتمنع في الواقع فكرة ملكية الذات لذاتها الأفراد من النظر في كلّ هذه الخيارات للوقوف على معقوليتها مثلما يشهد على ذلك التمشّي الذي يتوخّاه **نوتزك**. لا يُمكن القبول بفكرة أنّ ملكية ذات لذاتها - وإن لم تكن مصاغة على نحو دقيق - تُؤسّس لعلاقة يكون فيها الفرد غاية في ذاته إلا مقارنة بوضع ينتفي فيه تماما حقّ الشخص في ملكية ذاته. لكنّ وضعا كهذا لا يمثّل خيارا محدّدا وواضح المعالم.

نحن في حاجة إذن إلى التمييز بين مختلف مظاهر تحكّم الذات في ذاتها والنظر في الكيفية التي ترتبط فيها تلك المظاهر بمختلف أشكال التمكين من الموارد الخارجيّة. فلا بُدّ وأن تُفحص على نحو مُنفصل كلّ هذه الحقوق والقدرات التي

يفترضها هذا التحكّم الذاتي لمعرفة إن كان ذلك يمكّن من رعاية المصالح الأساسية لكلّ فرد. فما هو التأليف الأفضل بين هذه الحقوق الذي ينمّي قدرة كل شخص على تحقيق أهدافه ومشاريعه في الحياة وتصوّره لذاته؟ إنّ أفضل تأليف هو ذلك الذي يحتاج إلى شيء أكثر من الملكية الشكلية للذات لذاتها (أي التمكين من الموارد)، لكنّه قد يحتاج أيضا إلى شيء أقلّ من ذلك المقتضى، إذ يحسُن بنا التخلّي عن قدر من الملكية الشكليّة للذات لذاتها، مقابل الحصول على قدرة فعليّة أكبر على التحديد الذاتي.

كحوصلة لما قلناه، نذكّر بأننا دافعنا طيلة هذا المقطع عن الفكرة التالية: إعادة توزيع على النمط الرولزي تتوافق مع مبدإ الملكية الشكلية للذات لذاتها، وتستجيب لمقتضاه أكثر مما يفعل الموقف الليبرتاريني الذي يجعل من فكرة الملكية الفعلية للفرد لذاته مبدأه الأساسيّ. وقد دافعنا أيضا عن أنّ حصر ملكيّة الذات لذاتها في طابعها الشكلي هو مسلك خاطئ لأنّ القيمة الحقيقيّة تكمن في التحديد الذاتي الفعليّ لا الشكلي. كما أن حجّة **نوتزك** حول ملكية الذات لذاتها تطرح إشكالا أكثر تعقيدا. فنوتزك لا يأخذ في الحسبان، كما ينبغي، أطروحة رولز التي تقول إنّه لا يحقّ للأفراد التمتّع بمداخيل حصلوا عليها باستخدام مؤهّلات لا يستحقّونها. وقد حاولت أن أبيّن أن آلية إعادة توزيع من النوع الرولزي تتوافق مع التأكيد على ملكية الذات لذاتها باعتبار أنّها تستجيب إلى مقتضيات الإنصاف التي هي شرط لكلّ نظرية تهدف إلى تمكين الأفراد من الموارد الخارجية على نحو منصف. واعتبارا لذلك، أعتقد أنّ لرولز تمام الحقّ في رفض مبدإ ملكية الذات لذاتها. إذ يمكن اعتبار مؤهلات الأفراد جزءا من ملابسات واقعهم الفرديّ، ويمكن بالتالي أن يبرّر ذلك اعتماد إجراءات تعويضيّة. فللناس الحقّ في امتلاك وممارسة مؤهّلاتهم، لكن للأشخاص، الذين لم تسعفهم الطبيعة، الحقّ أيضا في أشكال من التعويض، فليس عدلا أن يتألّم البعض جرّاء إعاقات لا يستأهلونها. لهذا فمن حقّ المتضرّرين من تلك الإعاقات مطالبة المحظوظين بالتعويض لهم، دون اعتبار مسألة التمكين من الموارد الخارجية والقدرة على الانتاج. وكما أشرنا عند مناقشتنا لمثال ويلت **تشامبرلان**، لا يمدّنا **نوتزك** بحجّة كافية لكي نتخلى عن هذا الحدس الرولزي.

3. الليبرتارينية كنظرية في الفائدة المتبادلة

يُقرّ العديد من الليبرتارينيين بتهافت حجج **نوتزك**. ولا يكمن الإشكال بالنسبة إليهم في استنتاجاته بقدر ما يكمن في دفاعه عن مواقفه، باعتماد صيغة كانطيّة، للمساواة تقضي بضرورة أن يُعامَل البشر كغايات في ذواتهم. فإن انطلقنا من مبدإ

أنّ لكلّ فرد نفس القيمة التي لفرد آخر ستقتضي عندها العدالة مبادئ أُخرى غير مبدإ نوتزك في ملكية الذات لذاتها. ويبيّن هذا في رأيهم أنّ الموقف الليبرتاريني لا يمكن أن يُختزل في نظرية في المساواة الأخلاقيّة. كيف يتعيّن النظر إلى الليبرتارينية إذن؟ هناك إمكانيتان رئيسيتان: في هذا المقطع سأتطرّق إلى اليبرتارينيّة كنظرية في الفائدة المتبادلة، وفي المقطع الموالي سأتطرق إليها كنظرية في الحريّة.

تعتمد، في أغلب الأحيان، النظريات الليبرتارينية، في الفائدة المتبادلة، على صيغة تعاقديّة. وهو ما يمكن أن يسبّب لنا بعض الإرباك لأنّه سبق لنا وأن قدّمنا بعض النظريات الليبرالية المساواتيّة كنظريات تعاقديّة ولأنّ استخدام ذات الإجرائيّة التعاقديّة من النزعتين الليبراليّة والليبرتارينيّة سيجعل الاختلاف بينهما غامضا. سأشير، قبل استعراض تسويغ لليبرتارينية من خلال فكرة الفائدة المتبادلة، إلى جملة من الفروق بين صيغتي التعاقد تلك، أي الرولزية من جهة، وتلك المستندة إلى فكرة الفائدة المتبادلة من جهة أخرى.

تقترن الإجرائية التعاقدية، لدى رولز، بما يسمّيه «الواجب الطبيعيّ في العدالة». فعلينا معاملة الآخرين بعدل لأنّ كلّ واحد منهم هو «مصدر مستقلّ لمطالب مشروعة». ولا تتأتّى القيمة الأخلاقيّة للأفراد من الفوائد التي قد يجلبونها لنا، أو من الأضرار التي قد يسبّبونها لنا، وإنّما فقط من طبيعتهم التي تجعل منهم «غايات في ذواتهم» [Rawls 1971 : 178-181]، ولهم بالتالي الحقّ في المساواة في الاحترام مع غيرهم. ويتعلّق الأمر هنا بإلزام «طبيعي» لأنه لا ينتج عن وفاق ولا عن حساب للفوائد المتبادلة وإنّما عن واجب ندين به للأشخاص كأشخاص [Rawls 1971 : 115-16]. وتساعدنا الإجرائية التعاقدية على تحديد طبيعة ومضمون هذا الواجب الطبيعي لأنها تقتضي من كلّ طرف أن يأخذ في الحسبان حاجات الأطراف الأخرى، من حيث هي «كائنات حرّة ومتساوية». ولضمان إعطاء كلّ المتعاقدين اعتبارا متساويا أثناء إبرام العقد، يُبطل الوضع البدئيّ مفعول التباين في المؤهّلات والقوى الذاتيّة التي تسبّب تفاوتا بين الناس من حيث القدرة على المساومة. و«يُحِلّ [العقد] المساواة الأخلاقيّة محلّ التفاوت في العناصر الفيزيائية» بإزاحته هذه التباينات الاعتباطيّة [Diggs 1981 : 277]، وبالتالي، فهو «يُجسّد المساواة بين الكائنات البشريّة كشخصيات أخلاقيّة» [Rawls 1971: 19]. فالعقد هو إذن بالنسبة لرولز إجرائيّة ناجعة لتحديد واجبنا الطبيعيّ في العدالة لأنه يُعبّر بصدق عن المساواة الأخلاقيّة بيننا (انظر أعلاه الفصل 3، المقطع 3).

وتعتمد نظريات الفائدة المتبادلة، هي الأخرى، على إجرائيّة تعاقديّة، ولكن لدوافع مغايرة لتلك التي نجدها لدى رولز. فلا وجود في نظر أصحاب هذه النظريات لواجب طبيعيّ أو لمصدر لمطالب أخلاقيّة مستقلّ بذاته. ولا وجود لمساواة أخلاقيّة وراء اللامساواة الفيزيائية. فالتصوّر الحديث للعالم يُناقض، في رأيهم، الفكرة التقليديّة

القائلة بوجود طبع أخلاقيّ متأصّل في البشر وفي أفعالهم. فما يعدّه البشر قيما أخلاقيّة موضوعيّة ليس إلا تفضيلات فرديّة [Buchanan 1975 : 1, Gauthier 1986 : 55-9; Narveson 1988 : 110-21].

لا تتضمّن الأفعال الإنسانيّة ما يمكن أن يُعدّ طبيعة «خيرا» أو «شرّا»، حتىّ وإن ألحقت أفعال البعض ضررا بغيرهم. لكن، وإن كنت لا أرتكب أيّ انتهاك للأخلاق، عندما أتعدّى على غيري، تظلّ مصلحتي مع ذلك هي في الإحجام عن مثل ذلك السلوك، إذا أبدى الآخرون الاستعداد لعدم التعدّي عليّ. ففائدة إبرام عقد يلتزم بمقتضاه كلّ طرف بعدم إلحاق الأذيّة بالآخر هي فائدة متبادلة، إذ سيجنّبنا تبذير الموارد في الدفاع عن أنفسنا وعن ممتلكاتنا ويمكّننا من تثبيت حال من التعاون والسلم بيننا. ومع أنّ لنا مصلحة على المدى القصير في عدم الالتزام بذلك العقد وفي التصرّف وفق مصالح آنية وضيّقة، إلا أنّنا ندرك أنّ ذلك سيقوّض الاستقرار ويُنهي حال الإحجام المتبادل عن التعدّي على بعضنا البعض الذي التزمت به كلّ الأطراف، وسيضرّ بالتالي بمصلحتنا على المدى الطويل (إذ يفضي إلى «حرب الكلّ ضدّ الكلّ» الهوبزية). وإن كان الفعل العدائي لا يتضمّن في ذاته أيّة مخالفة للأخلاق، إلا أنّ العالم بأسره سيربح الكثير من إبرام معاهدات تُوصَّف بمقتضاها الأفعال «أخلاقيّة» أو «لاأخلاقيّة»، «عادلة» أو «لاعادلة».

إنّ مضمون تلك المعاهدات سيكون موضوع تفاوض. ويتمنىّ كلّ فرد أن تَحفِظَ تلك المعاهدات أفضل ما يكون مصالحه الخاصّة وأن لا تتناقض معها. ومع أن هذه المعاهدات لا تمثّل عقودا حقيقيّة، إلا أنّه يمكن اعتبارها بمثابة النتيجة لسياق عام من التفاوض بين أفراد يبحثون عن فوائد متبادلة، تبرم من خلاله كامل المجموعة «عقدا اجتماعيّا». وعلى عكس ما ذهب إليه رولز، لن يكون هذا العقد مجرّد صياغة جديدة لتصوراتنا التقليديّة للواجبات الأخلاقيّة والسياسيّة، وإنّما سيفضي إلى تحديد جملة من الشروط لإبرام اتّفاق حول قواعد لتنظيم السلوك الفرديّ. وهي نفس القواعد التي سبق أن اعتبرها رولز ومؤلفون آخرون «واجبات طبيعية»، مثل حَجْر السرقة أو واجب القسمة المنصفة لفوائد التعاون بين كلّ الشركاء. هذه المعاهدات المفيدة على نحو متبادل تعوّض جزئيّا الأخلاق التقليديّة، ولذلك يمكن اعتبارها مصدرا لشفرة «أخلاقيّة» حتى وإن «وُضعت في شكل إكراه عقلاني ينتج عن مقدّمات نظرية ليست من طبيعة أخلاقيّة، أي تلك المقدّمات الخاصّة بالاختيار المعقول» [Gauthier, 1986 : 4].

لقد كان ديفيد غوتيه على وجه الخصوص أحد الذين صاغوا هذا النوع من النظريات ودافعوا عنه، كـ«اصطناع أخلاقي»، أي كطريقة مصطنعة للحدّ من النزوع الطبيعيّ للأفراد. وتقوم هذه النظريات على فكرة «الاصطناع»، وفق معنى آخر أيضا،

لأنها تقتضي من المجتمع وضع آليات معقّدة لفرض احترام هذه المعاهدات، حتىّ ولو اقتضى الأمر اعتماد أساليب زجريّة إن دعت الحاجة. لكن، ما هي الحاجة إلى أساليب من هذا القبيل، إن كان بيّنا من البداية أنّ هذه المعاهدات تخدم صالح جميع الأفراد؟ لماذا لا نثق في الامتثال الطوعيّ لكلّ شخص، ما دامت تلك المعاهدات تخدم مصلحة كلّ فرد؟ لماذا نكون في حاجة إلى آليات اجتماعية اصطناعيّة لإنفاذ الاتفاق؟

تكمن الصعوبة في الأمر التالي : وإن كان من مصلحة كلّ شخص الموافقة على العقد أو المعاهدة، إلا أنّه قد لا يكون في الامتثال لها الآن مصلحة كلّ فرد على حدة. لننظر مثلا إلى مثال الصيد المشّط للأسماك في المحيطات الذي سبق وأن أثرتُه منذ قليل. من الواضح، أن مصلحة كلّ شخص تقتضي الموافقة على جملة من القواعد تقيّد ممارسة الصيد في البحار وتلزم الجميع بالمحافظة على المحيط الطبيعيّ، في مستوى مقبول. سيتأثر سلبا مستوى حياة كلّ شخص، لو أدّى الصيد إلى انقراض أنواع من الأسماك. ولكن ليس من مصلحتي الآن التوقف عن الصيد، طالما أنّني لست واثقا تمام الثقة أنّ الآخرين سيفعلون مثلي، وأنّ لا أحد منهم يستمرّ في الصيد. فإن استمرّ الآخرون في الصيد المكثّف لن يغيّر توقّفي عنه في الأمر شيئا ولن أستطيع بمفردي إنقاذ هذه الأنواع من الأسماك من الانقراض. وبتوقّفي عن الصيد، أترك المجال واسعا لغيري لنهب ثروات البحار واستنفاذ ما فيها من أسماك. وبلغة نظرية الألعاب، لن يكون لديّ سبب كاف لـ«التعاون»، طالما بقيت أتوجّس الغشّ من الآخرين.

فحتى وإن كانت لدي الثقة في استعداد الآخرين للتعاون، سيظلّ هناك دوما مشكلا. يمكن أن يكون من المعقول بالنسبة إليّ أن أغشّ لأنني واثق من عزم الآخرين على التعاون. فإن استطعت التأكّد أن جميع الناس سيُلزمون أنفسهم بإتّباع قواعد مسؤولة في الصيد تحافظ على المحيط الطبيعي، لماذا لا أتملّص أنا من ذلك الالتزام وأتخطّى الحدود المرسومة في الصيد؟ وما دام الآخرون يلتزمون جميعهم بالقواعد، فلن يهدّد المقدار الزهيد من الصيد الذي أحصل عليه أنواع السمك بالانقراض. فطالما أحجَم الآخرون عن الصيد المكثّف، لن يحدث خرقي للاتّفاق فارقا كبيرا ولن أقضي على أنواع السمك بمفردي. قد يكون ذلك «غير منصف» من الوجهة الأخلاقيّة، لكنه ليس بالمهمّ من وجهة المقاربة التي تعتمد مبدأ الفائدة المتبادلة، ما دام لا يوجد شيء يمكن أن نسميه «وجهة نظر الأخلاق» مستقلّ عن المصلحة الخاصّة. لكن، إن فكّر الجميع على هذا النحو وخالف كلّ واحد منهم تعهّداته ظانّا أنّ ذلك لن يُحدث فرقا ذا شأن فسيتنصّل الجميع من تعهّداتهم وتنهار كامل المنظومة.

يمكن القول، باختصار، إنّ في الوقت الذي لي فيه مصلحة في الموافقة على جملة من القواعد المسؤولة للحفاظ على المحيط يمكن أن تجدّ ملابسات يصبح فيها من غير الصالح لي الامتثال إلى تلك القواعد. فكلّ شخص يسعى لتحقيق مصالحه على نحو

معقـول، ولكن عندما يقوم باختيارات تراعي المصلحة الخاصة والفردية يؤدّي ذلك، على الصعيد الجماعيّ، إلى نتائج لا معقولة. ويجسّـد مثال صيد السمك حالة خاصة من مشكل عام يمكن أن نسميه مشكل «الفعل الجماعيّ». والمثال الآخر الكلاسيكي هو ما يُسمّى بـ«مأزق السجين». تخيّل أنّك أنت وشريك لك في جريمة توجدان في السجن الانفرادي؛ كلّ واحد في زنزانته، بتهمة السرقة والاعتداء المسلّح، ويدعوكما حاكم التحقيق ليعرض على كلّ منكما على حدة المقترح التالي[1]:

«ليس لي ما يكفي من الأدلّة لإدانتك أنت أو شريكك بتهمة السرقة والاعتداء المسلّح، ولكن أستطيع أن أدينكما الاثنين معا بتهمة كسر الأبواب والدخول عنوة إلى المحلّ، وهي تهمة تكلّف كل واحد منكما سنة واحدة من السجن. لكن، إن اعترفت بالسرقة والاعتداء المسلّح وشهدت ضدّ شريكك، ولم يعترف هو فسأخلي سبيلك، دون عقاب. ولكن، إن اعترف هو أيضا فسيُحكم عليكما الاثنين بخمس سنوات. إن لم تعترف، في حين اعترف شريكك فستنال ثماني سنوات سجن وسيُخلى سبيله هو.»

لنفترض أنّ السجينين يُحرّكهما فقط حافز المصلحة الخاصّة (يريدان تقليص مدّة البقاء في السجن) ولا يعلم كلّ واحد منهما ما يكون السجين الآخر بصدد فعله. يمكن صياغة الخيارات التي يجد كلّ طرف منهما نفسه أمامها كما يلي:

أفضل نتيجة: أعترف، في حين لا يعترف شريكي.
(يُخلى سبيلي في حين يُحكم عليه بثماني سنوات سجنا)
2- أفضل نتيجة: لا أعترف ولا يعترف شريكي أيضا.
(ننال الإثنان سنة سجنا)
أفضل نتيجة: أعترف، ويعترف شريكي هو الآخر.
(ينال كلّ منا خمس سنوات)
أفضل نتيجة: لا أعترف، ويعترف شريكي
(أنال ثماني سنوات، يُخلى سبيل شريكي)

من الواضح أن من مصلحة السجينين الاتفاق مسبّقا -وقد يكون ذلك حتى قبل قيامهما بالجريمة- على عدم الاعتراف. فلنفترض أنّهما قد أبرما فعلا ذلك الاتفاق المسبق بينهما. ومع ذلك، حينما تحين لحظة الاعتراف الفعليّ، يجد كلّ منهما نفسه يواجه مأزقا. فلنفترض أنّ ما يقوم به شريكي لا يتأثر بما أقوم به أنا، فقراره في أن يعترف أم لا يتغيّر وفقا لما أفعله أنا. وإذا كان الأمر كذلك فسيكون من المعقول بالنسبة

1- أعتمد هنا صيغة مأزق السجين كما وردت لدى Darwall 1998: 58; Gauthier 1986: 79-80

إليّ أن أعترف لأنّه، مهما كان تصرّف شريكي، يحسن بي أن أعترف. فإن اعترف هو سأحصل عندها على النتيجة الثالثة، فالأفضل لي هو الاعتراف بدوري بدل أن أجد نفسي أمام النتيجة الرابعة. وإن لم يعترف هو سأحصل على النتيجة الأولى الأفضل لي لأنني اعترفتُ بدل الحصول على النتيجة الثانية. لهذا سأحصل في كلّ الأحوال على نتيجة أحسن باعترافي بالجريمة مهما فعل شريكي.

كذلك هو الحال بالنسبة لشريكي. فهو في نفس الوضع الذي وجدت نفسي فيه. سيكون هو الآخر أحسن حالا لو اعترف دون اعتبار لما سيكون عليه سلوكي. لذلك سيعترف هو الآخر. والمحصّلة النهائية لكلّ ذلك هو أنّنا سننتهي أنا وشريكي إلى نفس النتيجة، وهي الخيار الثالث الذي ينال وفقه كلّ منا خمس سنوات سجنا. ولو لزمنا الاثنان الصمت لكُنّا حصلنا على ما يمنحه لنا الخيار الثالث أي سنة واحدة سجنا. فعدم الاعتراف هو الخيار المعقول على الصعيد الجماعيّ، في حين أن الاعتراف هو الاختيار المعقول على الصعيد الفرديّ. نكون في حاجة إذن لتحقيق نتائج معقولة على الصعيد الجماعيّ إلى طريقة لمنع الناس من التصرّف وفق مصالحهم الخاصّة المعقولة.

ولا يتّفق الدارسون حول أبعاد وأهمّيّة المشاكل التي تطرحها هذه الحالات من الأفعال المشتركة ولا حول سبل التغلّب عليها. فالاعتراف مثلا قد لا يكون الخيار المعقول إذا كان سيَقْضي على فرص التعاون الممكنة مع شريكي. ولا يكون الاعتراف معقولا إلا في «لعبة تتمّ لمرّة واحدة»، مثل حالة مأزق السجين هذه، ولكنّه لن يكون كذلك في حالات يمكن فيها «معاودة» اللعب أو في حالات أُلعاب متعدّدة من مأزق السجين، حيث يستطيع السجينان أن يلتقيا مرة أخرى[1].

لكنّ الأمر الأساسيّ يظلّ التالي: لضمان تحقيق نتائج جماعيّة معقولة لا يكفي، فقط، الموافقة على بعض المعاهدات. فلا بُدّ أيضا من وضع جملة من الآليات لفرض الامتثال لها، أي آليات تمنع الناس من التنصّل من التزاماتهم (كالصيد المفرط للأسماك أو الاعتراف) حتّى ولو كان التنصّل هو الفعل المعقول[2]. ويتمثل الحلّ الهوبزي المعروف لهذا المشكل في منح الدولة القدرة على معاقبة المتنصّلين مما يرفع من الثمن الذي سيدفعه من لا يتعاون في تطبيق القوانين. سيكون علينا عندها أن نضيف إلى حساباتنا، عندما تخامرنا نيّة التنصّل من تعهّداتنا، معلوم الغرامة الماليّة التي قد ندفعها كمقابل، أو سنوات السجن التي قد نقضّيها، وهذا من شأنه ترجيح الكفة لصالح التعاون بدل التنصّل. (على هذا النحو، تحاول عصابات الجريمة المنظّمة مثلا منع أفرادها من

1- كنقاش مستفيض لمأزق السجين ولمختلف الملابسات التي يكون فيها من المعقول التعاون أو التنصّل، يراجع Campbell & Sowden 1985.

2- انظر تعليق غوتيه على الفارق بين «مشكل المساومة» (ما هي القاعدة المفيدة على نحو متبادل) و«مشكل الامتثال» (كيف نمنع الناس من التنصّل من القواعد ذات الفائدة المتبادلة) [Gauthier 1991].

البَـوْح إلى الشرطة من خلال التهديد بعقابهم أو بالاقتصاص من أفراد أسرهم. والخوف من العقاب يثني المجرمين عن «التنصّل» من قوانين المجموعة أو العصابة).

غير أن **غوتيه** يرى أن الاعتماد على أساليب زجرية وقهرية لفرض الامتثال للقوانين لا يمثّل حلاً مناسبا للمشـكل. فلن أخشـى العـقاب مثلا، إن كنت أرى الدولة تفتقر إلى ما يكفي من الموظّفين ومن الوسـائل الكفيلة بإخضاعْ سـلوكي لها على نحو كامل، أو إن كنت أعرف أنّ من السـهل رشوة رجال الشرطة والقضاة. ومن جهة أخرى، سـيكون ثمن إقامة نظام شـامل يوفّر الأمـن والعدالـة ويجنّبنا حدوث مثل هذه المشاكل باهظا، وقد يكون مثل ذلك النظام غير قادر على الاشتغال على نحو سليم أحيانا[1].

يرى **غوتيه** أن الناس قادرون على حلّ مشاكل الفعل الجماعيّ، دون التهديد بالقوّة القسريّـة للدولة إذا اعتمـدوا مبدأ «التأويـج المقيّد». ويعبّر هذا المبدأ عن الاسـتعداد للامتثال للمعاهدات ذات الفوائد المتبادلة، دون حسـاب إنّ كان التنصّل منها معقولا أم لا، طالمـا كان الشـخص متأكّدا أن الآخرين سيتعاونون بدورهم. فـ**غوتيه** يعتقد أن مـا يحفّز سـلوك الناس هو في آخـر الأمر المصلحة الخاصة ولكنـه يقول إنّهم، في الواقع، لن ينجحوا في تأويج مسـتوى رفاههم إلا متـى اعترفوا أنّ حرصهم على رعاية مصالحهم الخاصة يقتضي منهم تقييدها بمبادئ «الأخلاق»، كما تنصّ عليها المعاهدات ذات الفوائـد المتبادلـة. فلا بُدّ أن يقبل الناس بإلزام أنفسـهم بتلـك الواجبات، طالما أنّ لديهـم الثقة في التزام الآخرين أيضا بها، حتـى وإن كان من المعقول التنصّل منها. فالناس في حاجة إلى نسـبة من الاجتماعيّة تجعلهم يرون في التنـصّل من الالتزامات فعلا «مشـينا» و«غير نزيه» ضمـن هذه الـشروط. وإذا كانت المعاهدات الاجتماعية عادلة في ذاتهـا (بمعنى أنهـا مفيدة على نحو متبادل) وإذا أمكنت الثقة في اسـتعداد الآخرين للتعاون، فعلى الفرد أن ينظر حينها إلى التعاون كواجب أخلاقيّ يحجّر التنصّل لغرض تدبـير المصلحة الخاصة. فمـن المعقول تماما من وجهة نظر المصلـحـة الخاصة أن يُلزم الشـخص نفسه بأن يكون «مُأوّجا أخلاقيّا»، بـدل أن يكون «مـأوّجا مباشرا»، أي أن يُكره نفسه على عدم التصرّف، وفق ما تمليه مصلحته الخاصّة، عندما يقرّر إن وجَب عليه التعاون أم لا مع المأوّجين الأخلاقيين لتطبيق المعاهدات ذات الفوائد المتبادلة[2].

1- سيُفرط صياد سمك، حريص على مصلحته الخاصة، في الصيد إذا لم يعاقبه ضباط الأمن ولم يراقبوا عمله. وضابط الأمن، الحريـص على مصلحته الخاصة، سـيقبل الرشـوة من صياد السـمك إذا لم يراقبه من هم أعلى منه درجـة وظيفية ولم يعاقبوه. كذلك سيقبل الضباط من الدرجة العليا الرشوة من أعوان الأمن إذا لم يخضعوا لنظام رقابـة ومعاقبة من سلطة أعلى منهم. وهكذا دواليك...

2- يمكـن القيـام هنا بمقارنـة هامة مع المشـكل الذي يجد المذهب المنفعي نفسـه أمامه. فكما رأينـا في الفصل 2 أن نقرّر الفعل على أسـاس ما يفيدنا به القياس المنفعي يمكن أن يأتينا بنتائج عكسـية وأن يعيق فعلا قدرتنا على تأويج المنفعة العامة للمجتمع. وبالمثل يمكن لقرار يُتّخذ على أسـاس قياس أناني أن يكون ذو مفعول عكسي ويعيق قدرتنا على تأويج منفعتنا الفردية. والحل المقترح في كلتا الحالتين هو نفسـه: فالحلّ الذي يرتئيه غوتيه أي «المأوّج الأخلاقي» يوازي الحلّ المنفعي الذي تقدّمـه منفعيـة القاعدة. ففي الحالتين يُطلب منا إتبـاع القواعد دون أن ننظر في إن كان قرارنـا في الامتثال إلى القاعدة يأوّج

تعيد نظريات الفائدة المتبادلة، في نظر **غوتيه**، إنتاج النظريات الأخلاقيّة التقليديّة لا فقط لأنّها تضع نفس القواعد التي تقيّد حريّتنا الطبيعيّة في القيام بما نريد، وإنما أيضا لأنّها تقتضي منا أن نضع هذه القواعد في مقام أعلى من المصلحة الخاصّة والجزئي المحموم وراءها. ومع أنّ هذه القواعد تنهض على أساس الفائدة المتبادلة، إلا أن تبادلَ الفوائد يقتضي منّا أن ننظر إليها كـ«واجبات» تمنع أي قرار يُتّخذُ بداعي المصلحة الخاصّة لا تُحترم فيه شروط التعاون.

لقد تساءل العديد من النقّاد إن كان مفهوم **غوتيه** «للمُأوّج الأخلاقي» متّسقاً أم لا، وإن كان مقبولا من الوجهة السيكولوجية، وذهبوا إلى أنّ نظريات الفائدة المتبادلة هي في آخر الأمر في حاجة أكيدة إلى اعتماد أساليب زجريّة لحلّ المشاكل التي يطرحها الفعل الجماعيّ[1]. سأترك مثل هذا الانشغال جانبا، وسأنظر الآن في مسألة إن كانت المعاهدات ذات الفوائد المتبادلة توفّر حتّى وإن فُرضت قسرا أساسا متينا للدفاع عن الليبرتارينية. من الأكيد أنّ هذه المعاهدات ستتضمّن البعض من الواجبات التي نُدرجها عادة ضمن باب الأخلاقيّة. لكنّ التقاطع بين مجال الفائدة المتبادلة ومجال الأخلاقيّة، كما نفهمها عادة، أبعد من أن يكون تامّا. وفقا لوجهة الفائدة المتبادلة، تظلّ مسألة إن كان الامتثال إلى معاهدة مّا مفيدا أم لا خاضعة إلى نزوات كلّ فرد وقواه الخاصة. لهذا سيكون نصيب الأقوياء وأصحاب المواهب أوفر من الضعفاء والمعوّقين مادامت قدرتهم على المساومة أقوى. فالمُعاق يقدّم فوائد قليلة لغيره، كما أن النسبة القليلة التي يتوصّل إلى إنتاجها من الموارد يسهل تجريده منها، دون خوف من نِقْمته. وما دام من يتعاون مع شخص كهذا لا يجني فائدة تُذكر وأنّ لا أحد يَهاب جانبه، لن تكون للأقوياء مصلحة عندئذ في إقرار معاهدات تعترف بمصالح أمثاله من المُعوّقين وتحميها.

إن ذلك هو بالضبط العيب الذي لمسه **رولز** في النظريّة التقليديّة في العقد الاجتماعيّ التي تستند إلى فكرة الحالة الطبيعية. فهذه النظرية تسمح بوجود تفاوت بين الناس من حيث القدرة على التفاوض، في حين يُفترض أن يقع تحييد آثار ذلك التفاوت لحظة تحديد مبادئ العدالة. ويسمح **غوتيه**، خلافا لتمشي **رولز**، للتفاوت في القدرة على المساومة بالقيام بدور أساسيّ في ضبط مبادئ الفائدة المتبادلة التي تدلّنا عليها الإجرائيّة التعاقديّة. وتضمن المعاهدات، التي يُسفر عنها الاتفاق الذي مكّنت من التوصّل إليه هذه الإجرائية، للأفراد جملة من الحقوق. إلا أنّ هذا التعاقد القائم على الفائدة المتبادلة لا يضمن «لكلّ شخص منزلة أخلاقيّة تميّزه أمام أقرانه» [Gauthier 1986 : 222]، ما دامت هذه الحقوق تظلّ رهينة قدرات كلّ فرد على المساومة.

المنفعة العامة أو المصلحة الخاصة الفردية. ويسمي كافكا حلّ غوتيه «قاعدة الأنانية» حتى ينبّه إلى التوازي بينها وبين منفعية القاعدة [Kavka 1986: ch.9].

1- انظر الدراسات في Vallentyne 1991.

لـن نبالغ كثيرا، حينما نلحّ على ما بـين هاتين الصيغتـين في التعاقد من اختلاف. فـرولز يستخدم الإجرائية التعاقديّة لبلورة تصوراتنا التقليديّة حول الواجب الأخلاقيّ، في حين يستخدمها **غوتيه** لاستبدال هذه التصوّرات بأخرى؛ يُعبّر مفهوم العقد، بالنسبة لـرولز، عن المنزلة الأخلاقية التي يتمتّع بها كلّ فرد، في حين أنّ لدى **غوتيه** تمـكّن إجرائيّة العقـد من إنتاج منزلة أخلاقيّة مصطنعة؛ تلغـي الإجرائيّة التعاقدية لدى **رولز** التفاوت في القدرات على المفاوضة، في حين أنّها تعكسـه بأمانة لدى **غوتيه**. فسواء من حيـث المقدّمات أو من حيث النتائج، ينتمـي هذان الاتّجاهان في نظرية العقد إلى عالمين أخلاقيين مختلفين تماما.

قبل النظر في مدى تماسـك المقاربة المُسـتندة إلى فكرة الفائـدة المتبادلة، لنفرض جدلا أنّنا قبلنا بها. ولكن، حتىّ في هذه الحالة يمكن أن نتساءل كيف تستطيع هذه المقاربـة شرعنة نظام ليبرتاريـني يتمتّع في داخله كلّ شـخص بحرية لا مشروطة على التعاقد في ما يخصّ ذاته وممتلكاته؟ وفعلا، فهي لا تستطيع تسويغ ملكية الذات لذاتها كحقّ طبيعيّ. وكما بيّن **غوتيه** نفسه، لا تعزو نظرية الفائدة المتبادلة «أيّة منزلة أخلاقيّة أصيلـة» للأفراد. فإن لم يكن هنـاك أيّ واجب أخلاقيّ يلزمنا باحترام الآخرين، لن يكون هناك عندها أيّ واجب طبيعيّ يحضّ على احترام ملكية الأفراد لذواتهم، ولا بالتالي أيّ واجـب يحضّ على معاملتهم بطريقة تنال رضاءهم أو تنتظر مصادقتهم على عقد ومن ثمة التزام به. غير أن الليبرتاريين يؤكّدون أنّ احترام مبدإ ملكية الذات لذاتها ذو فائدة لكلّ المتعاقدين : فلكلّ شخص المصلحة في أن يمنح أقرانه الحقّ في ملكية ذواتهم وأن لا يرغمهم على الفعل وفق ما يخدم مصالحه هو، ما داموا يتصرّفون هم أيضا بنفـس الطريقة نحـوه ولا يرغمونه على خدمة مصالحهـم. فتكاليف إكراه الآخرين عاليـة، في حـين أن أرباحه هزيلة مما يجعل الفرد يعزف عنه. ويكـمن المشـكل في أنّ مبدأ الفائدة المتبادلة لا يمكّن من تسـويغ أيّ حقّ آخر، إذ لا يسـوّغ مثلا حقّ الفرد في نصيب من الموارد المشتركة، مثلما ينصُّ على ذلك مبدإ التباين لـرولز. فحـقّ كهذا سيسـتفيد الفقراء كثـيرا منه، إلا أنّ مصلحة الأثرياء هـي في حماية مواردهم في حيـن تُعوز الفقراء القدرة الكافية للاسـتحواذ عليها أو لجعـل الأثرياء ينفقون أموالا طائلة لحمايتهـا تفوق مـا يجنونه من أرباح منها. يقود إذن مبدأ الفائدة المتبادلة إلى إرسـاء نظام ليبرتاريني لأن كلّ الناس، في رأيهم، لهم، في نفس الوقت، المصلحة في امتلاك ذواتهم والقـدرة على تأكيد ذلك تجاه الآخرين. لكنّ بعض من الناس فقط لهم مصلحة في إعادة توزيع الموارد وتعوزهم القدرة على فرض ذلك على الآخرين[Harman 1985 : 321-2; Barry 1986 : ch. 5].

هل يضمن مبدأ الفائدة المتبادلة لكلّ شـخص الحـقّ في امتلاك ذاته؟ باعتبار أنّ النـاس يفتقدون إلى منزلـة أخلاقيّة متأصّلة في ذواتهم، تظلّ مسـألة تمتّـع الأفراد بحقّ لامشروط في إبرام عقود تخصّ مؤهّلاتهم وممتلكاتهم مشروطة بمدى قدرتهم على حماية

تلك المؤهلات والممتلكات ضد أطماع الآخرين. ويرى الليبرتارينيون الآخذون بمبدإ الفائدة المتبادلة أنّ جميع الناس قادرون على ذلك. ففي رأيهم البشر سواسية أمام الطبيعة لا بالمعنى الذي قصده رولز، أي المساواة الأساسيّة من حيث الحقّ الطبيعيّ وإنّما لأنّ المساواة في الحقوق «تتأتّى في واقع الأمر من المساواة الوقائعيّة الأساسية، أي نفس تلك العطوبية التي لدى كلّ شخص تجاه إمكانية أن يعتدي عليه غيره» [Lessnoff 1986: 107]. فالبشر يتقاربون من حيث الطبيعة في درجات القدرة على إيذاء بعضهم البعض وفي العطوبيّة تجاه العدوان، وتُؤسس هذه المساواة الوقائعيّة فكرة احترام الجميع لملكية الذات لذاتها على نحو متساو.

ورأي كهذا ليس مع ذلك بالواقعي تماما، إذ يظلّ العديد من الناس غير قادرين على الدفاع عن أنفسهم بمفردهم ولا يستطيعون لذلك أن يدّعوا ملكية ذواتهم على قاعدة مبدإ الفائدة المتبادلة. فكما يلاحظ **جيمس بوكنان**، «إذا كانت الفروق بين الناس كبيرة بحجم كاف» يمكن للأقوياء عندها «إزالة» الضعفاء من الوجود أو على الأقلّ الاستحواذ على ما أنتجوه من مواد وأن يفرضوا عليهم بالتالي «عقدا يساوي عمليا تكريسا لعلاقة عبوديّة» [Buchanan 1975 : 59-60]. ولا يتعلّق الأمر هنا باحتمال نظريّ خالص لأنّ التفاوت بين البشر هو بالفعل كبير الحجم. وأحد الاستتباعات الحتميّة لنظرية الفائدة المتبادلة هي أنّ ضحايا إعاقة وراثيّة ما سيقعون «خارج مدار» العدالة [Gauthier 1986 : 268]. تماما كما هو الأمر بالنسبة للأطفال، لأنّ «الطفل لا يستطيع أن يقوم بما يكفي لحماية نفسه ممن يهدّدون رفاهه» [Lomasky 1987 : 161; Grice 1967 : 147-48].

ويحق لنا الشكّ في مدى إيمان العديد من المدافعين على مبدإ الفائدة المتبادلة بتساوي الناس طبيعة من حيث القدرة على المفاوضة. وليست حجّتهم الحقيقية في أن البشر سواء من حيث الطبيعة وإنما أن العدالة لا تكون ممكنة إلا عندما نفترض أن الأمر هو على هذا النحو. وإذا نظرنا إلى المسألة من وجهة الطبيعة يكون لكلّ شخص الحقّ في أن يستخدم، كما يشاء، ما يتوفّر له من أسباب القوّة ولا يمكن أن تظهر إكراهات أخلاقيّة، إلا إذا كان البشر يتّصفون بنفس الخصائص من حيث القوّة والعطوبيّة. إذ سيربح، في حالة مثل هذه، فقط، كلّ فرد من ادّخار الجهد والمال المخصّص لحماية نفسه وممتلكاته عندما يُحجِم عن استغلال جسد وموارد غيره. غير أن هذه المساواة الطبيعية لا تكفي،إذ يمكن أن لا تكون في حوزة أفراد مزوّدين بنفس القدرات الجسديّة نفس الوسائل التكنولوجيّة التي يتمتّع بها غيرهم «والحائزون على تكنولوجيا أكثر تقدّما هم في أكثر الأحيان الأقدر من غيرهم على إملاء شروط المعاملة على أقرانهم» [Gauthier 1986 : 231; Hampton 1986 : 255]. وفعلا يمكن أن تنتهي بنا التكنولوجيا إلى حالة توجد فيها على الأرض، كما لاحظ **هوبز**، «سلطة لا تُقهر» وسلطة كتلك، بالنسبة لـهوبز ومريديه من المعاصرين «تبرّر فعليّا وعلى نحو صائب

كلّ الأفعال أيٌّ كان صاحبها». فأمام سلطة كتلك لا أحد يجرؤ على المطالبة بحقّه في ملكيّة ذاته[1].

ويظهر لنا تباعا كيف يُخضع مبدأ الفائدة المتبادلة ملكية الذات إلى سلطة الغير. ولتجنّب أمر كهذا جعل **نوتزك** من مسألة ملكية الذات لذاتها حقّا طبيعيّا. ففي رأيه، إذا كان العنف سيّئا فليس لأنّه يُكلّف من يمارسه الكثير، وإنّما لأنّ الأفراد غايات في ذواتهم ولأنّ القسر ينتهك المنزلة الأخلاقيّة للأشخاص بمعاملته لهم كمجرّد وسائل. لذلك، فإن دافع **نوتزك** عن الموقف الليبرتاريني فبالانطلاق من فكرة المنزلة الأخلاقيّة المميّزة للبشر، وهي فكرة يرفضها **غوتيه**. والمشكل هو أنّه لا تستطيع أيّ من هاتين المقاربتين تسويغ الأطروحات الليبرتارينيّة. وإن أصاب **نوتزك** في شرح السبب الذي يجعلنا نتمتّع جميعا بنفس الحقوق، مهما تفاوتت قدراتنا على المساومة، إلا أنّه لم ينجح في إقناعنا لماذا تنفي هذه الحقوق شرعيّة كلّ مطلب يتعلّق بالموارد الاجتماعيّة. يفسّر لنا **غوتيه** من جهته لماذا لا يستطيع الضعفاء والعطوبين التقدّم بمطالب مشروعة في شأن الموارد الاجتماعيّة، إلا أنه لا يخبرنا عن السبب الذي يجعلهم يمتلكون حقا مساويا لحقّ غيرهم في ملكية ذواتهم، رغم تدنيّ قدرتهم على المفاوضة. وإذا كان لا بُدّ من أن يُعامل البشر كغايات في ذواتهم فإنّ العدالة تقتضي ما هو أكثر من (أو شيئا غير) مجرّد احترام ملكيتهم لذواتهم (ضدّ **نوتزك**)؛ وإن كان لا بُدّ من أن يسود مبدأ الفائدة المتبادلة فإنّه سيكون في معظم الأحيان أقلّ قيمة من مبدإ احترام ملكية الذات لذاتها (ضدّ **غوتيه**)[2].

لكن، لنفترض مع ذلك أن مبدأ الفائدة المتبادلة يُفضي إلى تسويغ للموقف الليبرتاريني. قد يكون **لوماسكي** على صواب، عندما يزعم أن تحديد من سيتمّ تحويله إلى عبد ومن سيُعامل على قدم المساواة مع غيره سيكلّف كثيرا، مما سيجعل الأقوياء يوافقون على ترتيبات تمنح الجميع، بما فيهم الضعفاء، الحقّ في ملكيّة ذواتهم [Lomasky 1987 : 76-77]. هل يُعدّ هذا دفاعا مقنعا عن الموقف الليبرتاريني؟ لا يكون مبدأ الفائدة المتبادلة مشروعا، من وجهة نظر الأخلاق اليوميّة، إلا إذا طُبّق باحترام تامّ لحقوق الجميع (بما في ذلك حقوق من لا يقدرون على الدفاع على مصالحهم). قد لا يفيد الأقوياء الإحجام عن قتل الفقراء واستعبادهم، لكنّ حقّ الضعفاء في العدالة تجاه

1- توجد محاولات غير موفّقة لإثبات أن مبدأ الفائدة المتبادلة لا ينسجم فقط مع واجب مساعدة الأشخاص الموعوزين بل هو يقتضيه [Lomasky 1987: 161-2; Waldron 1986: 481-2; Narvesson 1988: 269-74; Grice 1967: 149;] ولتفصيل أكثر لطابعها الساذج انظر [Goodin 1988: 163; Copp 1990; Gauthier 1986: 286-7].

2- لقد تناولتُ المقاربات وفق الفائدة المتبادلة وتلك التي تعتمد مبدأ المساواة على أنها متنافرة وتقوم على فرضيات حول الأخلاق متعارضة جذريا. لكن تجدر الملاحظة أن البعض يدافع على نظرية هجينة تدمج الوجهتين مع بعضهما. مثل تلك المقاربة الهجينة هي ما تسمى أحيانا بالمقاربة «الهيومية» لأن هيوم يُعتبر من اللذين مزجوا بين عناصر من تصوّر للمساواة يندرج ضمن ما بات يعرف فيما بعد بالتصوّر الكانطي وفكرة الفائدة المتبادلة ذات الأصول الهوبزية (انظر Sayre-McCord 1994). ولكن باري يرى أن نظرية هيوم، ومن تبعه من المعاصرين، لا تقدّم توليفة متسقة بين هاتين المقاربتين وإنما خليطا من العناصر المتنافرة [Barry 1989a: 145-78]. وفي كل الأحوال، نشّك في أن يفضي هذا المنوال الثالث إلى نظرية ليبرتارينية. لمعرفة المزيد عن الاختلاف بين المقاربتين راجع Barry 1989a; Kymlicka 1990; A. Buchanan 1990.

الأقوياء سابق على كلّ الاعتبارات الأخرى. وإنكار ذلك هو «استخفاف بفكرة العدالـة وإضافة الشـتيمة إلى العـدوان. فنحن نعتبر عادة أن العدالـة لا تفقد قيمتها في الحـالات القصوى من التفـاوت في القدرات، بل على العكس فهي تكتسـب كلّ مغزاها عند ذلك» [Barry 1989a : 163]. وفي حين يُخبرنا حدسنا الأخلاقيّ اليوميّ أنّ أبشع أشكال الجور هي في استغلال كائنات لا حول لها ولا قوّة، يزعم مناصرو مبدإ الفائدة المتبادلة أن ليس لنا واجب تجاه من يفتقر إلى القدرة على الدفاع عن نفسه.

يكفينـا، لتفنيـد موقف كهذا اسـتحضار الأخلاق اليوميّـة، إذ لا تصحّ المقاربة المستندة إلى فكرة الفائدة المتبادلة إلا في حالة غياب الواجبات الطبيعيّة تجاه الغير، فهي تناقض الاقتناع الراسـخ لدينا بوجود «تباين أخلاقي حقيقي بين الخير والشر ينبغي على كلّ الكائنات البشرية احترامه» [Gough 1957 : 118]. وكما بيّن بوكنان لا وجود، ببسـاطة، لشيء مثل المساواة الأخلاقيّة الطبيعيّة تكمن وراء التفاوت الطبيعيّ بيننا على صعيـد القوى الفيزيائية ولذلك تُعتبر أخلاقنا اليوميـة «بالغة العطوبية» [Buchanan 1975: 54; Gauthier 1986 : 55-8]. وأن لا يعـترف غوتيه بواجـب حماية الشـخص العطـوب، فذلك حجة ضـدّ نظريته، ما دامت تضع وجود مثـل ذلك الواجب ذاته موضع سؤال.

لكـنّ هذه النظريـة تتخلّى عن فكرة المنزلـة الأخلاقيّة للبشر، وهـي لا تقدّم لنا مقاربة بديلة في العدالة وإنّما تصوّرا بديلا عن كلّ نظرية في العدالة. وإن استطاع مبدأ الفائـدة المتبادلة أن يخلق وضعا عادلا ضمن ظروف تحكمها شروط المسـاواة الطبيعية والتقانيّـة إلا أنّه ترك الباب مُشْرَعا أمام الاسـتغلال في كلّ مرة يبلغ فيها «التفاوت حدّا كبيرا» ولا يقدّم أيّة حجّة متينة تجعلنا نفضّل العدالة عن الاسـتغلال. وإذا كان الأفـراد يتصرّفـون وفقا لمقتضيـات العدالة، فليس لأنهـا تمثّل قيمة لهـم وإنما لأنهّم لا يمتلكـون «نفوذا قويّـا». وعليهم لذلك أن يجنحوا للعـدل ولمبادئه. لهذا، من وجهة الأخلاق اليوميّة، يمكن لنظريّة تعاقديّة مسترشدة بمبدإ الفائدة المتبادلة أن تُقدّم تحليلا نافعا يعتمد فكرة المصلحة المعقولة أو السياسـة الواقعية، «لكن أن نرى فيها طريقة في التسـويغ الأخلاقيّ فذلك ما لا نفهمه بتاتا» [Sumner 1987: 158; Barry 1989: 284]. وكـما لاحظ رولز لا يمكن للقول «لكلّ وفق قدرته على الإيذاء» أن يصلح مبدأ في العدالة [Rawls 1971 : 134].

لا شيء مـن كلّ هذا يُزعـج مناصري مبدأ الفائدة المتبادلـة. فعندما ننكر المنزلة الأخلاقيـة الأصيلة التي للأفـراد ولأفعالهم يصبـح كلّ إلزام أخلاقـيّ غير طبيعي، مصطنع وقائم على ترتيبات ذات فائدة متبادلة. وإن ظهر نزاع بين الترتيبات التي تسمح بتبادل الفوائد والأخلاق اليوميّة فسنقول عندها «تبّا للأخلاق» [Morris 1988 : 120].

ويكون عند ذلك مبدأ الفائدة المتبادلة أفضل ما يمكننا الأمل في العثور عليه، في عالم تغيب فيه الواجبات الطبيعيّة والقيم الأخلاقيّة الموضوعيّة.

لقد شدّت هذه المقاربة للأخلاق، وفق مبدإ الفائدة المتبادلة، اهتمام من يشاركونها نفس الريبة تجاه القواعد الأخلاقيّة. إلا أنّ معظم الفلسفات السياسيّة الغربيّة سارت في اتّجاه مناقض يقول بأنّ للعادل واللاعادل وجود موضوعيّ تترتّب عنه واجبات مُلزمة للجميع. وأرى في ذلك تأكيدا مشروعا. صحيح أن الوجود المُضمر لهذه الواجبات يجعلها أحيانا غير قابلة للملاحظة وللاختبار. ولكن تختلف أشكال الموضوعيّة باختلاف مجالات المعرفة. وليس هناك ما يدعو إلى مطالبة الواجبات الأخلاقيّة بأن تكون موضوعيّة على منوال قوانين الفيزياء، إذ، كما يقول ناغل، «إذا كانت هناك قيم موضوعيّة فستكون موضوعيتها موضوعية قيم لا موضوعية شيء آخر» [Nagel 1980 : 98].

ولكن، حتى إن وُفّقنا في تشخيص معايير العدالة، ستظلّ مسألة الحافز مسألة شائكة: لماذا أنشغل بما يجب عليّ فعله أخلاقا؟ يقول لنا أنصار نظرية الفائدة المتبادلة أنّه لن يكون لي من داعٍ للقيام بفعل مّا إلا متى تبيّن لي أنّه يلبيّ رغبة ما لديّ، لذلك «فإن كان يكفي للفعل أن يكون عادلا حتى يكون هناك سبب كاف للقيام به، يتحتّم علينا عندئذ أن نبيّن كيف أنّ العدالة هي في صالح الفاعل الأخلاقيّ» [Barry 1989a: 363]. فإن لم تزد أفعالي الأخلاقيّة من نسبة تلبيتي لرغباتي، لن تكون عندها لي رغبة في القيام بها. قد تكون هذه النظرية في المعقوليّة صحيحة حتى مع وجود قيم أخلاقية موضوعية أو واجبات طبيعية، إذ يمكن لمقاربة رولز أن تنجح في تقديم المفهوم الصحيح للعدالة وأن تظلّ مع ذلك «مجرّد نشاط فكريّ وطريقة في النظر إلى العالم، لا أثر تحفيزيّ لها على مستوى الفعل الإنسانيّ» [Hampton 1986 : 32][1].

ما الذي يجعل أناسا يمتلكون قوى تفوت تلك التي لغيرهم يمتنعون من استخدامها لغرض تحقيق مصالحهم؟ يقول بوكنان إنّ الأقوياء لن يعاملوا غيرهم كمساوين أخلاقيّا لهم إلا عندما يكونون محفّزين على نحو «مصطنع» للقيام بذلك، «من خلال اعتناق الجميع لنفس المعايير الأخلاقيّة الداخليّة» [J. Buchanan 1975 : 175-6]. كذلك يتحدّث رولز عن «اعتناق معايير أخلاقيّة داخليّة» -تحديدا ذلك الاستعداد للسلوك العادل- عند تحليله لمعقوليّة الفعل الأخلاقيّ [Rawls 1971: 487-9]. كذلك يفعل براين باري، عندما يقول إنّ الرغبة في السلوك على نحو يحترم الآخرين كأشخاص متساوين أخلاقا «لا بُدّ أن تُقبل باعتبارها حافزا أوّليا» [Barry 1989a : 167]. وباستنجادهما بمعايير أخلاقيّة داخليّة تنشأ على نحو «مصطنع»، يكون رولز وباري قد فشلا في نظر بوكنان في العثور على حافز «واقعيّ» للسلوك العادل. لكن لماذا لا يكون الحافز للسلوك العادل حافزا أخلاقيا؟ لماذا لا نضمّ صوتنا إلى

1- أو كما يقول كانط يمكن أن نعترف ببعض الحقائق أو الدواعي الأخلاقية ومع ذلك يمكن أن يظلّ ذلك الاعتراف «لا يحظى إلا بقبول بارد فاقد لكلّ حيويّة ولا تترتب عنه أية قوة فاعلة» (ذكره Riley 1982: 251n.47).

كانط ونقول إنّ للأخلاق «مصدرا كامنا في ذواتنا وهو مبدأ أوّل وكاف»، لا يحتاج إلى «مبدإ تحديد خارج عنه»؟ [كانط ذُكر لدى Riley 1982 : 251n.47]. لماذا لا يكون الناس محفّزين للسلوك الأخلاقي بمجرّد فهمهم للحجج الأخلاقية السائدة لذلك السلوك؟

قد يبدو ذلك «مصطنعا» لمن يتبنى وجهة نظر عقلانية الفائدة المتبادلة، ولكن مدى مقبوليّة هذه الفكرة هو موضوع خلاف. وكما يشير **باري**، عند تحقيق المصالح الخاصّة، لا تزيد معادلة **هوبز** المعقولية بالنجاعة عن «مجرّد الإخبار». وفي حين «أنّه لا يمكننا تفنيد الأنانيّة بمعناها الحرفيّ بإظهار أنها منطقيا متهافتة»، يكون الاعتراف بأن للآخرين حاجات وأهدافا مشروعة مثل تلك التي لدينا «حجة قويّة للالتزام بمقتضى الحياد الأخلاقيّ» [Barry 1989a : 285, 273]. فالـ«دليل» على المساواة الأخلاقية يقوم، عند ذلك، على ما «يمكن تسميته الاتّساق في المواقف الإنسانيّة». ويؤكّد لنا «الإجماع المُضمر لدى الجنس البشريّ على ضرورة الدفاع عن الأفعال بطريقة لا تتحجّج فقط بدواعي القوة» إنّ هذا «الاتّساق في المواقف الإنسانيّة» يشكّل فعلا حافزا قويّا [Barry 1989a : 288, 174–5][1].

أجل، فحتىّ لو قبلنا بإمكان وجود حوافز أخلاقيّة أوّلية، نظلّ نجهل مدى فاعليّتها على مستوى السلوك. فهل أن الاعتراف بأن الآخرين صنو لنا كاف لتحفيزنا للتضحية من أجلهم أو لتحمّل التكاليف المادية التي تقتضيها المساواة الأخلاقيّة؟ هل إنّ النظريات الليبرالية في العدالة تفتقر إلى الواقعية، عندما تتوقّع من الناس أن يضعوا الاعتبارات الأخلاقية فوق اعتبارات المصلحة الشخصية؟ سأعود إلى هذه المسائل، في الفصول القادمة، مادامت مسألة إن كانت الليبراليّة تُقدّم لنا توصيفا صائبا لحافزنا الأخلاقيّ هي من ضمن المسائل التي تشغل بال الجماعتييّن والجمهورانييّن المدنييّن والنسويات.

إن مسائل كهذه شائكة، وسيظلّ العديد من الناس على حالهم من الريبة في وجود واجبات أخلاقيّة. وإذا كانت شكوكهم في محلّها، فسيكون عندها مبدأ الفائدة المتبادلة هو كلّ ما نمتلك لإنشاء قواعد اجتماعيّة. غير أنّ هذا لا يَعضِد الموقف الليبرتارينيّ لأنّ الترتيبات المفيدة على نحو متبادل يمكن أن يتّضح لنا أنّها ذات طابع غير ليبرتارينيّ. فبعض الأفراد، ممن يستطيعون إخضاع غيرهم بالقوة، سيضربون عرض الحائط بمبدإ ملكية الذات لذاتها، كما أن البعض من الناس ستظّل لديهم القدرة على السطو على أملاك غيرهم والتعدّي على حقوقهم في الملكية. فمبدأ الفائدة

1- كما أشار ألستر توجد بداهة امبيريقية تؤكّد حضور هذا الدافع الأخلاقي وفاعليته «لم يستند الدفاع عن أهم الإصلاحات السياسية في القرن الأخير على اعتبارات أداتية بل إنها جاءت من خلال نضال حركات سياسية مستندة إلى تصور ما للعدالة» [Elster 1987: 89]. انظر أيضا Cohen 1997 حول دور الدوافع الأخلاقية لفهم الحركات المناهضة للعبودية.

المتبادلة سند ضعيف للدفاع عن حقوق الملكية والدفاع المحدود عنها الذي يقدّمه لنا لا يتضمّن أي وجه أخلاقيّ يمكن تبيّنه.

4. الليبرتارينيّة كحريّة

يرى بعضِ المؤلفين أن الليبرتارينية ليست نظرية في العدالة ولا هي نظرية في الفائدة المتبادلة. فكما يوحي بذلك اسمها، يتعلّق الأمر هنا فقط بنظرية في الحريّة. تكون المساواة والحريّة، وفق هذه الوجهة، مثالين أخلاقيّين متنافسين. وما يحدّد الموقف الليبرتاريّني هنا هو اعتماده الحريّة كمبدإ أخلاقيّ ورفضه أي تسوية بين مقتضياتها وتلك التي تتعلق بالمساواة (على خلاف موقف الليبراليين المناصرين لدولة الرفاه).

ولا تقبل نظرية نوتزك بمثل هذا الفهم لمبادئها. صحيح إنّ **نوتزك** يشدّد على أننا أحرار بالمعنى الأخلاقيّ في استخدام قدراتنا كما يطيب لنا. إلا أنّ الحقّ في ملكية الذات لذاتها لا يصدر عن أيّ تصوّر للحرية كمبدإ. فهو لا يزعم أنّ الحرية تأتي في المقام الأوّل وأننا، لنكون أحرارا، نحتاج إلى امتلاك أنفسنا. فـ**نوتزك** لا يمنح فكرة الحريّة أيّة أولويّة على فكرة ملكية الذات لذاتها حتى يمكن استنتاج الثانية من الأولى. بدل ذلك يقول إنّ نوع حريتنا ومداها يظلان رَهيني مدى تمتّعنا بالحقّ في ملكية أنفسنا.

لكن يوجد ليبرتارينيّون آخرون يقولون أن الليبرتارينيّة تقوم على مبدإ الحرّية. فما هي الدلالة الحقيقية لمثل هذا القول؟ وكيف يمثّل هذا المبدأ دفاعا عن الرأسماليّة؟ إن الجواب الذي يبدو واضحا هو التالي:

1-السوق التي تشتغل، دون قيود، تفترض قدرا أكبر من الحرية.

2-الحرية قيمة أساسيّة

3-تبعا لذلك تكون السوق الحرّة ضرورة أخلاقيّة.

ورغم شيوعها في الخطاب الشعبي لا نعثر كثيرا على هذه الرؤية في الكتابات الفلسفية. وقد يعود ذلك إلى صعوبة الدفاع عنها. فكما هو معترف به عمليّة قيس نسب الحريّة أمر معقّد تماما مثلما هي عمليّة إسناد درجة للقيمة الداخلية للحريّة بما هي حرية. فنحن نثمّن أشكالا مختلفة من الحرية لأسباب متباينة.وليس واضحا لماذا ينبغي علينا تأويج الحرية بما هي حرية ولا بالمتأكّد أنّ ذلك مرغوب فيه.

أ - قيمة الحرية

I - دور الحرية في النظريات المساواتية

لننظـر أوّلا في القضية 2 المتعلقة بقيمة الحرية. مـن المفيد قبل البدء بفحص فكرة أن الحرية قيمة أساسـية توضيح الدور الذي قامت به الحرية داخل النظريات التي قمنا بفحصهـا إلى الآن. لقـد دافعت عن فكرة أن المنفعيّة والليبراليّـة وليبرتارينيّة **نوتزك** نظريات جميعها مساواتيّة. ولكن، حتى وإن لم تقم فكرة الحرية في هذه النظريات بدور أسـاسيّ لا يعني ذلك أنها نظريات لا تكترث بقيمة الحرية. فعلى العكس، تكتسي حماية البعض من الحريات الخاصّة أهميّة أساسيّة في كلّ واحدة منها. ويبدو هذا واضحا في ما يخصّ **نوتزك** الذي يشدّد على الحرية الشكليّة لملكية الذات لذاتها، وكذلك رولز الذي منح الحريات الأساسـية المدنيّة والسياسيّة أولويّة معجميّة. الأمر نفسه أيضا بالنسـبة لمعظم المنفعيّين من أمثال مل الذين يعتبرون أنّ أفضل طريقة لتأويج المنفعة هو أن نعطي للأفراد الحرية في اختيار أسلوبهم في العيش.

ولتعريـف الحريات التي يجـب أن تتوفّر لهـا الحماية، تضع النظريـات المدافعة عن المسـاواة الأخلاقيّة الحرية في إطار تصوّر شـامل تتساوى فيه مصالح الجميع. فهي تسأل دائما إن كانت حرية ما تخدم مصالح الناس. وإذا كان الجواب بالإيجاب، فلا بُدّ لهذه الحرية من أن تُصان. فمثلا، إذا كان لكلّ شخص مصلحة كبيرة في أن يكون حرّا في اختيـار شريك حياته، يكون تجريده من هذه الحريـة نفي لحقّه في الاحترام ولحقّه في المسـاواة الأخلاقيّة مع غيره، ككائن بشريّ يسـتحقّ رفاهه نفس الاحترام الذي يسـتحقّه رفاه غيره. ويفترض إذن الدفاع عن هذه الحريّة أو تلك أن نجيب على هذين السؤالين:

أ – أيّ الحرّيات تكون هامّـة اعتبارا للتصوّر الذي لنا لمصالح الأفراد؟

ب – ما هو توزيع الحريات الأساسـية الـذي يُعامل مصالح الجميـع على نفس قدم المساواة؟

بمعنـى آخر، فإنّ النظريات المسـاواتيّة تطرح في مقام أوّل، السـؤال المتعلّق بمعرفة كيـف يمـكن لحريّة مـا أن تنتظم، في إطار نظرية حول المصالح الفردية، وتتسـاءل، في مقـام ثان، كيف يمكن لتوزيع معيّن لهذه الحريّة أن يُلبِّيَ مبدأ الاعتبار المتسـاوي لمصالـح الجميع. فـوفق تصوّر رولز مثلا، نحن نطرح على أنفسـنا السـؤال المتعلّق بأيّ نسـق مـن الحريات يقع اختيـاره في وضع تعاقـديّ، يعبّر عن وجهة محايـدة عند النظر لمصالح جميع الأفراد. فعلى هذا النحو، يمكن لحريّة مّا أن تقوم بدور هام في النظريات المساواتيّة. سأسمّي هذه الإجرائية «المقاربة الرولزية» لمسألة تقييم الحريات.

وتعتمد نظريات الفائدة المتبادلة تمشيا شبيها. فمثل رولز تطرح هي بدورها السؤال المتعلّق بمعرفة أيّ الحريات ترتقي بمصالح الأفراد، وتتساءل في المقام الثاني أيّ توزيع لها يُستنتج من خلال تقييم صائب لمصالح الأفراد. والفارق الوحيد هو أنّ في نظرية الفائدة المتبادلة تُقيّم مصالح الأفراد وفق قدراتهم على المساومة وليس وفقا لمقتضى الحياد. ففيما يخصّ غوتيه مثلا، نحن نتساءل أيّ نسق من الحرية يقبل به متعاقدون يتفاوضون في شأن الفائدة المتبادلة، يحرص كلّ طرف منهم على ضمان مصالحه الخاصة.

يدافع بعض الليبرتارينيين، مثلما رأينا، على الحريات المفضّلة لديهم (مثلا حرية كلّ شخص في الاستفادة من مؤهّلاته في السوق) بانتهاج أحد هذين السبيلين. ففعلا، دافع بعض الليبرتارينيين، الذين يزعمون أن أساس نظريتهم هو مبدإ الحرية، عن الحريات الأثيرة لديهم، من خلال فكرة احترام مصالح الأفراد، وفق ما تمليه قاعدتا المساواة والفائدة المتبادلة. فهم يسمّون حجّتهم بحجّة الحرية للتشديد على أنّ مصلحتنا الأساسيّة هي في التمتّع بأنواع محدّدة من الحرية. غير أنّ هذه العلامة الجديدة التي يضيفونها إلى حجاجهم لا تؤثّر في متانة حجّتهم. ومهما كانت العلامة التجارية المستخدمة، لا يمكن لتوصيف مّا للحريات سواء كان وفق مفردات المساواة أو الفائدة المتبادلة تسويغ موقف ليبرتاريني.

هل يمكن لدفاع عن الليبرتارينية يستند إلى مبدإ الحرية أن يسير في اتجاه مغاير تماما لذلك الذي سار فيه الدفاع عنها من خلال مبدأي المساواة والفائدة المتبادلة؟ وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يترتب عنه؟ هناك طريقتان في التحجّج بمبدإ الحريّة. تتمثّل الأولى في التشديد على ضرورة تأويج نسبة الحريّة على صعيد المجتمع بأسره. ويؤكّد الليبرتاريّيون الذين يستندون إلى هذا المبدإ أن احترام إحدى الحريات الأثيرة لنفوس الأفراد يُأوّج حجم الحريّة العامة لكلّ فرد. وسأبيّن أن المبدأ الأوّل لا معقول ولا يمكن أن يستهوي أحدا وأنّ الثاني لا يعدو أن يكون إمّا طريقة غامضة في إعادة صياغة الحجّة المساواتيّة أو مبدأ يقدّم لنا تصوّرا غير محدّد وغير مقنع للحريّة. وعلاوة على ذلك، حتىّ وإن قبلنا أحد هذين التأويلين، رغم لامعقوليتهما وضعف حجّتهما، لن يمدّانا في كلّ الأحوال بدفاع سليم عن الليبرتارينية.

II - الحرية الغائية

ينصّ المبدأ الأوّل، المُرشّح لأن يكون أساس الحريّة، على ضرورة أن نعمل على تأويج نسبة الحريّة في المجتمع. وإذا كانت الحريّة هي القيمة العليا فلِماذا لا نحرص على أن ننال منها قدر المستطاع؟ هذه بطبيعة الحال الطريقة التي تدعو بها المنفعية الغائية إلى تأويج المنفعة، ولذلك سأسميها مبدأ «غائي» في الحريّة. غير أنه، وكما سبق وأن رأينا في الفصل 2، هذا الضرب من النظريات لا يرتبط بأيّ صلة بالفهم الأكثر بساطة للأخلاق. فلأنّ النظريات الغائية تهتم أساسا وقبل كلّ شيء بالخير عامّة (من حيث هو

حريـة أو منفعة) وعرضيّا فقط بالأفراد، لن تكون عندها لتنمية الخير أي صلـة برعاية مصالح الأفراد. فنســتطيع مثلا زيادة حجم الحرية داخل المجتمع بزيادة عدد السكان. لكـن لا أحد سـيقول أنّ بلدا أكثر سـكانا من غيره تزيد فيه نسـبة الحرية بالمعنى الأخلاقيّ الدقيق عن تلك التي تكون في بلد أقلّ سكانا.

وعلى هذا النحو، يمكن تنمية الخير من خلال فرض تضحيات جسام على الأفراد، إذ يمكن مثلا أن نفرض على الناس وفق مبدإ غائيّ إنجاب الأطفال والمسـاهمة في الازدياد السكانيّ. أكيد أن ذلك سيحرم السكّان الحاليّين من نسبة من الحريّة ولكنّه سيزيد في المقابـل المجموع العـام للحريّة، ما دامت الحريات العديدة للمواليد الجدد سـتعوّض مسـتقبلا ما خسره الجيل الحاضر من حريّة. نفس المبدإ من شـأنه أيضا تسويغ توزيع غير متساوٍ للحريات. فإذا استعبدني خمسة أشخاص، ليس هناك من مانع للقول أن خسارتي لحريتي سيقع التعويض عنها بتنامي حريّة الخمس مُسْتَعبِدِين لشخصي. فبامتلاكهم لقوّة عملي، سـيربحون بلا ريب الكثير مما سـأخسره أنا من قدرات (إذا افترضنا أنه يمكن التحديـد الكمي لمثل هذه الأشـياء، انظر ما سـيلي م. «الحرية المحايـدة»). لا أحد من الليبرتاريين يدعم تمشّ كهذا لأنه ينتهك حقوقا أساسيّة.

ومهـما كان المعنى الذي قصده الليبرتاريّون من تأكيدهم أنّ نظريّتهم تقوم على مبـدإ حريـة لا يمكن أن يكون مـا عنوْه هو هذا. ومـع ذلك، فهـو تأويل منطقيّ وجائـز لتأكيدهـم عـلى أنّ الحريّة هي القيمة الأساسـيّة. وما يدفعنـا إلى ترجيحه هو ذلك الخطاب البلاغيّ الليبرتارينيّ المتكرّر الرافض للمساواة. فالليبرتارينيون يؤمنون بالحقوق المتسـاوية للأفراد في مـلكية ذواتهم، ولكن العديد منهم لا يرغب في الدفاع عن ذلك بالاسـتنجاد بمبدإ المساواة. ويدافع الليبرتارينيّون على حقّ متساوٍ بين الجميع في ملكية الشـخص لذاته، غير أنّ الكثير منهم يرفض اعتماد مبدإ المسـاواة كسـند لهذا الدفاع. فهم يحاولون بدلا من ذلك تسـويغ التوزيع المتساوي للحريات من خلال مبدإ الحرية ذاتـه. فعلى هذا النحو، يؤكّد بعض الليبرتارينيين أنّهم يدافعون عن الحرية المتساوية لأنّهم يؤمنون بها، وأنّه ما دام كلّ شخص يستطيع أن يكون حرّا، فلا بُدّ وأن يكون كلّ فرد حرّا[1]. لكن، إن كان هذا يمثّل حقّا شرحا لسبب تبنّيهم مبدأ الحرية المتسـاوية فلا بُدّ لهم أن يشـجعوا على التزايد السـكاني ما دام أفراد الأجيال القادمة يمكنهم أيضا أن يكونوا أحرارا. تدفع هذه المحاولة للدفاع عن الحرية المتساوية، باسم الحريـة بدل المسـاواة، بالليبرتارينين صوب مبدإ حرية غائـيّ، إذ هو المبدأ الوحيد الذي لا يسـتدعي القبول به الالتزام بمقتضى المساواة. لكن، ليسـت هذه قناعتهم الحقيقية. فالليبرتارينيـون يرفضون فكرة ازدياد المجموع الكميّ للحرية، من خلال زيادة عدد السـكّان، وهم يرفضون ذلك لنفس السـبب الذي جعلهـم يرفضون أن تقوم زيادة

1- يقوم أحيانا بعض مفكري اليسار بنفس الخطأ. فـجورج برانكرت مثلا يقول أن التزام ماركس بالحرية لا يقترن بمبدإ في المساواة [Brenkert 1983: 124, 158 ولكـن انظر أيضا Geras 1989: 247-51 ;Arnesson 1981: 220-221].

حجم المجموع العام للحرية على توزيع غير متكافئ لمختلف الحريات، لأنّ نظريتهم تقوم في الحقيقة على مبدإ مساواة. وكما يشير بيتر جونس «إنّ تفضيل حريّة متساوية على حرية غير متساوية يعني أن نفضّل المساواة على اللامساواة، بدل تفضيل الحرية على اللاحرية» [Jones 1982: 233]. وطالما ظلّ الليبرتارينيون مناصرين لمبدإ الحرّية لصالح كلّ فرد، ستظلّ نظريتهم قائمة على مبدإ في المساواة.

III - الحرية المحايدة

تتمثل الطريقة الثانية، والواعدة، في إثبات صلاحية مبدإ مؤسس للحرية في التأكيد على أن لكلّ فرد الحقّ في أكبر حرية تكون منسجمة مع حرية الجميع. سأسمي هذا المبدإ مبدأ «أقصى حرية متساوية». ويشتغل هذا المبدأ، ضمن الإطار العام لنظرية مساواتية، ما دام سيصبح من غير الممكن من الآن فصاعدا التضحية بالحرية المتساوية لغرض تأويج الحجم العام للحرية. لكنّه يختلف في جوانب هامّة مع المقاربة الرولزية (انظر أعلاه «دور الحرية ضمن النظريات المساواتية»). لقد حدّدت هذه المقاربة قيمة مختلف الحريات بمدى إسهامها في خدمة مصالحنا. فالمقاربة وفق مبدإ أقصى حرية متساوية بين الجميع تحكم على [قيمة] مصالحنا، وفق حجم الحرية التي يوفّرها لنا إرضاؤها، وذلك على افتراض أنّ لنا مصلحة أساسيّة في الحرية وفي تأويج الحجم العام لحريتنا الفرديّة. فالمقاربتان تربطان قيمة هذه الحرية أو تلك بطبيعة مصالحنا. غير أنّ المقاربة الرولزية لا تدّعي أنّ لنا مصلحة في الحرية كحرية أو أن مصلحتنا تكمن في ضرب مّا من الحرية تكون نسبتها أكبر، أو حتى أن هناك مغزى لعملية المقارنة بين نسب الاتّساع المتضمّنة في كلّ حرية على حدة. إذ تسمح حريات مختلفة برعاية مصالح مختلفة لأسباب متباينة، وليس هناك ما يسمح بالقول إنّ الحريات التي لها أكثر قيمة في أعيننا هي تلك التي تأوّج أكبر نسبة من الحرية عموما. لكنّ المقاربة التي تعتمد مبدإ أقصى حرية ممكنة تؤكد أنّ قيمة كل ضرب من الحريّة تكمن في نسبة الحرية المتضمنة فيه لأنّ مصلحتنا في مختلف الحريات تتأصّل في المصلحة التي لنا في الحرية عموما. فعلى خلاف ما نلحظه في المقاربة الرولزية، تقتضي هذه المقاربة أحكاما حول قيمة مختلف الحريات تكون مشتقّة من تلك الأحكام المتعلّقة بأكثر أو أقلّ نسبة من الحرية.

وإذا استنجدت الليبرتارينية بمبدإ أقصى حرية متساوية بين الجميع، لا يمكنها عندئذ الإدّعاء بأنّها تنهض حقاً على مبدإ في الحرية، إذ (على عكس ما هو الحال بالنسبة لنظرية قائمة على مبدإ حرية غائية) يُستنتج الحقّ في الحرية من حقّ كلّ فرد في الاحترام المتساوي مع غيره. فهي تعتمد مبدأ حرية بالمعنى الواسع لأنّ (على خلاف المقاربة الرولزية) الأحكام التي تُصدرها حول قيمة مختلف الحريات تتأتّى عن أحكام حول الحجم العامّ للحرية. فهل يستطيع الليبرتارينيون الدفاع عن تلك الحريات الأثيرة لنفوسهم بالتحجّج بمبدإ أقصى حرية متساوية بين الجميع؟ ليتسنىّ لنا الجواب عن هذا

السؤال، علينا الظفر بوسيلة نقيس بها الحرية حتى تتسنىّ لنا معرفة إن كان اقتصاد السوق مثلا يُأوّج حرية كلّ فرد.

لكي نستطيع تقدير مدى الحرية، علينا أوّلا تعريفها. ونجد تعريفات عدّة للحرية في الأدبيات المختصّة بها لكن البعض منها يمكن إسقاطه من اهتمامنا لأنّه لا يخدم غرضنا. فالبعض يعرّف ،مثلا، الحرية من خلال القدرة على ممارسة الحقوق، إذ لمعرفة ما إذا كان تقييد ما يقلّص حريتنا أم لا، لا بُدّ لنا من معرفة ما إذا كنّا نتمتع فعلا أم لا بالحقّ في ما حُرمنا منه نتيجة لذلك التقييد. فلا يُعدّ، مثلا، منع شخص من السرقة تقييدا لحريته ما دام ليس له الحقّ في السرقة. ويتعلق الأمر هنا بتعريف «أخلاقيّ» للحرية لأنّه يفترض نظرية مسبّقة في الحقوق، وهو يعكس الأسلوب المألوف لدينا في الحديث اليوميّ عن الحرية. لكنّ ذلك لا ينطبق على موضوعنا هنا، فإذا كان مبدأ أكبر قدر من الحرية المتساوية بين الجميع مبدأ تأسيس، لا بُدّ أن يُستبعد عندها هذا الشكل من التعريف «الأخلاقيّ». فإن حاولنا استنتاج الحقوق من الأحكام المتعلقة بأكبر أو أقلّ قدر من الحرية، لا يمكن عندها لتعريفنا للحرية أن يقوم على مبدإ في الحقوق. ويعتبر الليبرتارينيون اللذين يستندون إلى مبدإ أقصى قدر من الحرية المتساوية بين الجميع أنّ حقّنا في امتلاك موارد بِكر يتوقّف على مدى قدرة هذا الحقّ، عندما نكتسبه، في أن يزيد من حرية كلّ فرد منّا. لكن، يتعيّن علينا، في إطار تعريف أخلاقي للحرية، أن نعرف أوّلا إن كان هناك حقّا في امتلاك الموارد التي لم يقع تملّكها بعدُ حتى يتسنى لنا، بعد ذلك معرفة إن كان تقييد التملّك يمثّل تضييقا لمجال حريتنا.

لهذا، فإذا كان مبدأ الحرية المتساوية يخدم الغرض المرجوّ، سنكون في حاجة لتعريف الحرية بطريقة منفصلة عن اعتبارات الأخلاق - أي كتوافر خيارات عديدة وتعدّد مجالات الاختيار مثلا - دون افتراض أنّ لنا الحقّ المسبّق في ممارسة تلك الخيارات. ويمكننا أن نعزو عندها حقوقا بقدر ما تمكّن هذه الحقوق من تأويج حرية كلّ فرد على نحو متّسق مع نفس الحرية للجميع. ويترتّب عن هذا أنّ السؤال المتعلّق بمعرفة إن كان للأفراد الحقّ في الاستحواذ على موارد طبيعية لم يقع امتلاكها بعدُ يتوقّف على معرفة أثر ذلك الحقّ في ازدياد حريّة كلّ فرد أو تناقصها [Sterba 1988: 11-15].

توجد صيغتان رئيستان لتعريف الحرية على نحو مستقلّ عن الأخلاق، تقدّمان لنا مقياسين لمعرفة ما إذا كانت حريّة مّا تزيد في نسبة المجموع العام لحريّة شخص ما. المقياس الأول «محايد»، ويُقدّم لنا طريقة كميّة خالصة لقيس مدى الحرية تقوم فقط بحساب عدد الأفعال والاختيارات التي نستطيع القيام بها. أمّا الثاني فيمدّنا

بتعريف «هادف» للحرية يستند إلى تقدير نوعيّ لها وفق قيمة أو أهمية مختلف هذه الخيارات المتاحة.

نكون أحرارا، وفق التعريف «المحايد» إذا لم يمنعنا أحد من العمل وفق ما نشتهي. ويتعلّق الأمر هنا بتعريف لا أخلاقيّ باعتبار أنّه لا يفترض وجود حقّ لدينا في التصرّف، وفق ما تقتضيه رغباتنا. ويمكن لنا باللجوء إلى مثل هذا التعريف لنا صياغة أحكام مقارنة حول نسبة حريّة كلّ فرد. فيكون الفرد حرّا بقدر ما يكون قادرا على تحقيق هذه الرغبة أو تلك. وإذا استطعنا صياغة مثل تلك الأحكام التقديريّة حول نسبة الحرية التي تمنحها لنا حقوق مختلفة، يمكن لنا عندها أن نحدّد ما هي الحقوق التي نثمّنها أكثر. وإذا استند مبدأ أكبر نسبة ممكنة من الحرية المتساوية إلى هذا التعريف للحرية، سيكون عندها لكلّ شخص الحقّ في أعلى نسبة من الحرية المحايدة مماثلة لنفس النسبة من الحرية التي هي للجميع.

لكن، هل يتعلّق الأمر هنا بمقياس سليم يمكّن من تقدير قيمة مختلف الحريات؟ يوجد مشكلان أساسيان هنا. أوّلا، لا يبدو أنّ أحكامنا الحدسيّة حول قيمة مختلف الحريات تقوم على أحكام كميّة حول الحرية المحايدة. فأحكام كهذه، تفرز إذن نتائج مضادة للحدس. ثانيا، قد لا يكون من الممكن صياغة مثل تلك الأحكام الكميّة.هل يستند فعلا إدراكنا لقيمة مختلف الحريات إلى أحكام كميّة حول الحرية المحايدة؟ لنقارن سكّان لندن بسكان بلد شيوعي ضعيف النموّ كألبانيا(قبل سنة 1989). نحن نقدّر عادة أن اللندنيّ المتوسّط الدخل هو أفضل حالا فيما يخصّ الحريّة. فهو يتمتّع على الأقلّ بحق الانتخاب وحرية المعتقد وحريات أخرى مدنيّة وديمقراطيّة يُحرم منها الألباني. ومن جهة أخرى لا يوجد الكثير من أضواء تنظيم حركة مرور العربات في ألبانيا ولا يتحمّل مالكو العربات إلا قدرا قليلا من التقييد لطريقتهم في القيادة، هذا إن لم ينعدم تماما في بعض الأحيان مثل هذا التقييد. وأن يكون تقييد حركة سير العربات ضعيفا لدى الألبان، لا يغيّر شيئا من إحساسنا أنّهم الأقلّ حظّا فيما يتعلّق بالحريات. لكن هل يمكننا تفسير هذا الإحساس بالاعتماد على حكم كميّ حول الحريّة بالمعنى المحايد؟

لو أمكن تقدير قيمة الحرية، وفقا للكمّ على نحو محايد، لاستطعنا تحديد عدد الحالات اليوميّة لتقييد حريّة الفعل لدى اللندنيين بسبب أضواء المرور، وليس هناك ما يمنع من الاعتقاد أنّها تفوق كثيرا عدد المرّات التي يُمنع فيها الألبان من ممارسة طقوس ديانتهم على نحو عموميّ. ومثلما بيّن **تشارلز تايلور** (الذي أخذنا عنه هذا المثال) «تُمارس أقليّة فقط من اللندنيّين طقوسا دينيّة في مكان عموميّ، إلا أنهم يواجهون جميعهم صعوبات حركة المرور. ويقوم من يُمارس دينه بطقوسه، عموما، يوما واحدا في الأسبوع في حين يظلّ بقية أيام الأسبوع عالقا أمام الإشارات الضوئيّة. فمن الناحية

الكميّة الخالصة، فإنّ عدد الأفعال التي تمنعها أضواء المرور أكبر بكثير من تلك التـي يمنع حدوثها قرار يحظر ممارسـة الشـعائر الدينية على نحـو عموميّ» [Taylor 1985: 219].

لماذا لا نسـتطيع قبول هذا الضرب من «الدفاع الشيطاني» عن الحرية الألبانيّة الذي قام به **تايلور**؟ لماذا نستمر في الاعتقاد أنّ اللندنيين أوفر حظّا في مجال الحرية؟ يعود ذلك إلى أن القيود المُسلّطة على الحريات المدنيّة والسياسيّة أشـدّ خطورة من تلك المتعلقة بحركة المرور. وهي أشـدّ خطرا، لا لأنها تتعلق بأكبر نسـبة من الحرية، معتبرة على نحـو محايد، وإنّما لأنّهـا تتعلق بحريات أكثر أهميّة من غيرها. وهـي أكثر أهميّة لأنها تمكّننا مثلا من ممارسـة رقابة أكبر على المشـاريع الأساسـيّة التي تهب وجودنا معنى وتمنحنـا درجة أعلى من القـدرة على التحديد الذاتيّ، وهو مـا لا تقوم به حريّة حركة المرور مهما كانت نسبة الحريّة المحايدة التي تتضمنها.

يؤكـد التصوّر المحايد للحرية أن كلّ ضرب من الحرية المحايدة هامّ، بقدر أهمية الـضروب الأخرى. لكن، عندمـا نقدّر قيمة مختلف الحريات، وفـق مصالح الأفراد، نتفطـن إلى أنّ هناك حريات أكبر شـأنا مـن أخرى وأنّ البعض منهـا ليس له قيمة حقيقيّـة - كحرية الثلب مثـلا [Hart 1975 : 245]. يتعيّن على نظريتنا إذن أن تكون قادرة على تفسير التمييز الذي نقيمه بين مختلف أشكال الحرية.

ويظلّ الإشكال الذي تطرحه الحرية المحايدة أكبر مدى. قد يكون من المستحيل صياغة أحكام تتعلق بمقادير الحرية، لعدم وجود سُلّم نُقدّر وفقه حجمها. وقد أشرت فيما سبق أنّه وإن أمكننا تحديد عدد الأفعال الحرّة التي منع تنظيم حركة السير والرقابة السياسـيّة حدوثها والمقارنة بينها، سـنجد أن حريّة السير هي الأكثر تضرّرا من حيث الكمّ، ممّا هو الحال بالنسـبة للحرية السياسـيّة.إلا أن فكرة «فعل حرّ» هي من قبيل الأفـكار التي يصعـب إدراك معناها بدقـة. فما هو بالضبط «الفعل الحرّ»؟ كم من فعـل حـرّ يقتضي مجرّد رفع اليـد كعلامة على التحيّة؟ وإن حُـضرت في بلد ما التحيّة بالإشـارة كـم من فعل يكون عندها قـد حُجّر القيام به؟ وكيـف يمكن مقارنة حظـر كهذا بحظر الاحتفالات الدينية؟ يُمكن، في كلّ حالة من هذه الحالات، أنّ نزعـم أن القانون حجّـر فعلا مُحدّدا (تحريك اليد أو احتفالا دينيـا)، أو أنّه حظر عددا مـن الأفعال التي كان يمكن أن تُمارس على نحـو لانهائي. لكـنّ مبدأ أعظم حرية متسـاوية يقتضي منّا القدرة على التمييز بين الحالتـين. علينا أن نكون قادرين مثلا على القول إنّ حظر الاحتفالات الدينية يلغي خمس وحدات من الفعل الحرّ، في حين أن حظر التحيّة بإشـارة من اليد لا يُلغي إلا ثلاثا منها فقط. ولا نرى بأيّ أسـلوب خفيّ ومُبهَم يمكـن لنـا إصدار مثل تلك الأحـكام. نسـتطيع كما تلاحظ **أونيـل** «أن نأخذ أيّة حرية -مثلا حرية الترشيح لوظيفة عمومية أو حرية تأسيس أسرة- ونقسّمها إلى حريات

متضمّنة فيها، نرى أن من المفيد التمييز بينها، أو حتى أن نمضي قُدُما بهذا التمييز إلى ما هو أبعد من اعتبارات الفائدة» [O'Neil 1980 : 50]. لا توجد أيّ طريقة، مهما كانت اعتباطية في تقسيم العالم إلى أفعال واقعة وأخرى ممكنة، تبيح لنا القول أن قدرا كبيرا من الحرية المحايدة سيضيع عند تقييد حركة المرور أو عند التضييق على حريّة التعبير. (يتمثّل الاستثناء الوحيد في مقارنة حزمتين من الحقوق متماثلتين في الأساس وتتضمّن الحزمة الثانية نفس العدد من الحريات المحايدة المتضمّنة في الأولى بالإضافة إلى فعل حرّ آخر) [Arnesson 1985 : 442-445].

ويقلّص الاضطهاد السياسي عدد الأفعال الحرّة، مثلما تفعل أيضا قوانين المرور. إلا أنّ كلّ محاولة للمقارنة بينها، وفق نفس سُلّم الحريّة المحايدة، قصد تمييز الأفعال الحرّة عن بعضها البعض وقيس مدى كلّ واحدة منها، لا تبدو لنا مقنعة. قد يوجد مثل ذلك السلّم، إلا أن الليبرتاريين الذين يعتمدون صيغة محايدة لمبدإ أقصى نسبة من الحرية المتساوية بين الجميع لم يقوموا بأيّ جهد يُذكر للتدليل على وجوده[1]. وفضلا عن ذلك، ومثلما سأبيّن في المقطع «الحرية والرأسمالية»، ليس لدينا ما يؤكّد أن مثل ذلك السلّم إذا وُجد سيدعم التصوّر الليبرتاريني.

iv - الحرية الهادفة

لا يبدو أن أعزّ الحريات لدينا (تلك التي تجعلنا نتبنى مبدأ أقصى نسبة من الحرية المتساوية بين الجميع)، تتضمّن مبدإ أقصى حرية محايدة. إنّ أصوب سبيل للدفاع عن أكبر قدر من الحرية بالنسبة لأنصار مبدأ تأويج الحرية المتساوية يتمثّل في اعتماد تعريف «هادف» لها. وفق هذا التعريف تكون نسبة الحرية المتضمّنة في هذه الحريّة أو تلك تتوقّف على مدى قيمة كلّ واحدة منها لدينا اعتبارا لمصالحنا وتطلعاتنا. وكما يبيّن تايلور «فالحرية هامّة لنا لأنّنا كائنات ذات أهداف. ولتمييز معاني مختلف الحريات علينا أن نكون قادرين على تمييز مختلف الأهداف التي ننشدها» [Taylor 1985: 219]. وعلى هذا النحو، تمدّنا مثلا حريّة المُعتقَد بقدر من الحرية يكون أكبر من ذلك الذي تمدّنا به حريّة الجوَلان لأنّها تخدم مصالح أرقى قيمة حتى وإن لم تتضمّن قدرا أكبر من الحرية المحايدة[2].

1- كمحاولة حَريّة بالاهتمام لتعريف الحرية المحايدة ولتقدير مداها راجع Steiner 1983; 1994; Carter 1992; 1995a; 1995b; 1999. فكارتر يحاول التغلب على صعوبات عزل الأفعال عن بعضها من خلال التمييز بين «فعل من طراز» act-types (مثال العيش في بيت) و«فعل مخصوص» act-tokens (أن تعيش في هذا البيت المخصوص وفي هذا الزمن المخصوص) ويقول إنّنا نستطيع تقدير «مدى الأفعال» المتضمنة في كلّ فعل مخصوص بالعودة إلى أبعاده الزمكانية. ويرى أنّنا إذا اعتمدنا هذا الإطار النظري فيمكننا عندها تفنيد «الدفاع الشيطاني» الذي يقوم به تايلور عن ألبانيا باعتبارها دولة حرة [Carter 1992:45] ولكنني لا أرى كيف يبيّن لنا ذلك أن بريطانيا أكثر حرية من ألبانيا.

2- من بين مناصري هذه النظرة للحريّة باعتبارها «هادفة» نجد Levinsohn 1977 Norman 1981; Raz 1986: 13-16; Sen 1990b; 1991; Arnesson 1985; Cannolly 1993: 171-2

ويقتضي تعريف الحرية وفق الهدف المنشود مقياسا لتقدير قيمة حرية ما حتى نقف على نسبة الحرية المتضمّنة فيها. ويمكن تقديم مقياسين: وفق المقياس «الذاتي»، تخضع قيمة حرية ما إلى حدّة الرغبة التي يشعر بها شخص ما نحوها. ووفق المقياس «موضوعي»، تُعدّ بعض الحريات هامّة مهما كانت حدّة الرغبة التي لهذا الشخص أو ذاك فيها. يُعتبر المقياس الثاني، في أكثر الأحيان، مفضّلا على الأوّل لأنّه يجنّبنا مطبّ «العبد الرضيّ» الذي لا يرغب في التمتّع بحقوق متساوية مع غيره ولا يُعتبر، من وجهة النظر الذاتية، قد حُرِم من أي من الحريات الأساسيّة.

وفي الحالتين، يظلّ تقييمنا لمدى حريّة فرد مّا خاضعا لتقديرنا للقيمة (الذاتيّة والموضوعيّة) للحريات التي يتمتّع بها. فالحريات التي تُثمّن أكثر من غيرها هي تلك التي تتضمّن قدرا أكبر من الحرية الهادفة. وفي سياق الصيغة الهادفة لتحقيق مبدإ أقصى حرية متساوية، يكون لكلّ فرد الحقّ في أكبر نسبة ممكنة من الحرية الهادفة منسجمة، مع نفس الحرَية التي يتمتّع بها غيره. ومثلما هو الشأن في المقاربة الرولزية لقيمة الحريات، يمكّن هذا التمشّي من صياغة أحكام نوعيّة حول قيمة هذه الحرية أو تلك، غير أنّه يختلف عن هذه المقاربة بتشديده على ضرورة أن يُقاس مدى هذه الحريات باعتماد نفس السلّم.

يتعلّق الأمر هنا بوجهة أكثر جاذبية من وجهة الحرية المحايدة لأنها تطابق اعتقادا حدسيا منتشرا بيننا يقول إن بعض الحريات المحايدة أكثر قيمة من غيرها. غير أن المشكل يتمثّل في أن التفكير، اعتمادا على مفردات أكثر أو أقلّ نسبة من الحرية، لا يقوم بأيّ دور فعّال في الدفاع على الصيغة الهادفة من مبدإ أقصى حرية متساوية بين الجميع. ولا تمثّل هذه الصيغةمن الحرية الهادفة، في الحقيقة، إلا محاولة لإعادة صياغة المقاربة الرولزية ولكن على نحو غامض. إلا أنها تبتعد عنها، عندما تقول إنّ ما يمنحنا الحقّ في بعض الحريات الهامّة هو أنّ لنا الحقّ في أقصى نسبة من حرية متساوية ممكنة. وهي خطوة لا نجدها في المقاربة الرولزية. ولا تؤدّي هذه الخطوة أيّ دور فعليّ في عمليّة البرهنة، وهي، وفي الحقيقة، لا تقوم إلا بإضفاء غموض على المسائل الحقيقية.

تبني الحجج لصالح ضمان حريّة مّا على مبدإ أكبر حريّة متساوية وتقوم على الخطوات التالية:

1. علينا أن نولي نفس الاحترام لمصالح الجميع.
2. للأفراد مصلحة في التمتّع بأقصى حرية ممكنة.
3. لهذا لا بُدّ أن يكون للأفراد أكبر قدر من الحرية منسجم مع الحرية المتساوية التي لأقرانهم.
4. الحرية (س) لشخص ما هامة اعتبارا لمصالحنا.
5. تبعا لذلك حرية (س) تزيد من حريتنا نحن.

6. لهـذا، واعتبارا لكلّ الحالات المماثلة، لكلّ شـخص الحـق في (س) بقدر ما يكون ذلك الحق منسجما مع حقّ الآخرين جميعا في (س).

لنقارن ذلك بالحجّـة الـرولزية:

1. لا بُدّ أن نولي الجميع نفس الاحترام.

4. الحرية (س) هامة لنا اعتبارا لمصالحنا.

لهـذا واعتبارا لكلّ الحـالات المماثلة، لا بدّ أن يكون لكلّ فرد الحقّ في (س) إذا كان ذلك منسجما مع حقّ كلّ شخص آخر في (س).

لا يُمثّـل النظام الأوّل للحجج إلا طريقة معقّـدة لصياغة النظام الثاني. ولا يضيف العبور من 4 إلى 5 شـيئا للاسـتدلال (وبالتالي من 2 إلى 3 أيضا). فالليبرتارينيون يقولون إنّه، إذا كانت حريّة ما ذات أهميّة فلا بدّ من أن تزيد في الحجم العامّ لحريتنا؛ ولا بُدّ لنا أن نتمتّـع بأقصى قدر منها. ولا تكتمـل، في الحقيقة، الحجّة لصالح اختيار حرية مّا إلا من خلال تقدير مدى أهميتها.

لننظر في نظرية لوفنسـون حول كيفية قيس مدى الحرية، التي تستخدم مقياسا ذاتيا لتقديـر مدى الحريـة الهادفة. وهو يقول إنّه: «عندما تُسـتخدم القـوّة أو يُعتمد التهديد بالعقاب لمنع شـخص من ممارسة نشـاط ما تُقاس درجة تقليص نسبة حريته [...] حسب الأهميّة التي يُعلّقها على ذلك النشـاط» [Loevinsohn 1977 : 232; Arneson 1985 : 428]. وبالتـالي، فبقـدر ما أتعلّق بحرية ما بقدر ما يزداد حجـم الحرية لديّ عموما. فإن كانـت همّتي قـد تعلّقت بحرية المعتقد أكثر من حرية المرور بالشـوارع فذلك لأنها تحقّـق أغراضا روحية ثمينة لديّ، إذ هي تزيد من النسـبة العامة لحريتي أكثر مما تفعله حريـة المرور. غير أنّ لوفنسـون لا يخبرنـا بما نجنيه من العبور مـن «حرية مرغوب فيها أكثر» إلى «حرية أكبر». ولا تضيف هذه الصياغة الجديدة (والتي تسـاوي العبور من 4 إلى5 وفق سلسـلة الحجج التي قدّمناها آنفا) شـيئا إلى البرهنـة، وبالتالي، لا يقوم مبدأ أقصى حرية متسـاوية (2 و3 أعلاه) بأيّ دور فيها. لا أزعم بأنّه يتعذّر إعادة صياغة معنى الحريـة المرغوب فيها وفق معنى حرية أكبر ويمكننا، بالتالي، اسـتخدام المصطلحات كما نشاء. إلا أنّ إمكان القيام بهذه الصياغة الجديدة لا يعني البتّة أنّنا قد ظفرنا بتحديد لحقيقـة أخلاقيّة، أو أنّنا وضعنا اليد على طريقة أخـرى قائمة على مبدإ الحرية عند تقدير قيمة حرية مّا.

ليـس مبدأ أكبر حرية متسـاوية فرضية عديمة الجدوى فقـط، بل هو يوقعنا أيضا في اللبـس. فهو يوحـي لنا خطأ أنّ المصلحة التي لدينا في الحرية تظلّ واحدة ولا تتجزأ. يعطي هذا المبدأ، بتأكيده أن قيمة حرية ما تُقدّر وفق نسبة ما توفّره لنا من حرية هادفة،

الانطباع بأن كلّ الحريات تكتسي أهميّة في نظرنا للسبب ذاته وهو أنها تمكّن جميعها من تحقيق نفس المصلحة. إلا أن الحريات تخدم، في واقع الأمر، بطرق مختلفة مصالح مختلفة. فحرية المعتقد ذات أهميّة لتحديدي لذاتي: فهي تمكّنني من الفعل وفقا للقيم والقناعات الأكثر رسوخا في نفسي. وتخدم الحريات الديمقراطية في أغلب الأحيان مصلحة رمزية أكثر، فحرماني من حق الانتخاب هو انتهاك لكرامتي ولكنّه لا يشلّ قدرتي على تحقيق تطلّعاتي. ولبعض الحريات الاقتصاديّة قيمة أداتيّة صرفة، إذ يمكن لي أن أكون مناصرا للتبادل الحرّ على الصعيد العالمي لأنّه يساعد على خفض أسعار مواد الاستهلاك، غير أنني سأدافع عن ضرورة تقييد التجارة العالمية، إذا كان ذلك سيحقّق نفس الغرض. فأنا لا أرغب في كلّ هذه الحريات لنفس الداعي ولا يتأتّى تعلّقي بها من أنها تخدم جميعها مصلحة واحدة ووحيدة[1]. ومرّة أخرى يغدو من الممكن إعادة تعريف مختلف المصالح هذه كما لو كانت مصلحة واحدة ووحيدة، وهي المصلحة في أكبر قدر من الحرية الهادفة: يمكن القول إنّ التعلّق بهذه الحرية أو تلك (لأيّ داع كان) هو فقط لرغبتنا في الحصول على أوسع حرية عموما. غير أنّ هذا يسبّب لبسا نحن في غنى عنه.

علاوة على ذلك، فالحديث عن المصلحة التيّ لنا في أكبر قدر من الحرية عموما بدل الحديث عن مصالح متعدّدة نربط تحقيقها بحريات متنوّعة يجعل العلاقة بين الحرية والقيم الأخرى غامضة. فمهما كان الاهتمام الذي نبديه بهذه الحرية أو تلك -سواء لقيمتها في ذاتها أو لقيمتها الأداتيّة أو الرمزيّة أو الجوهريّة -فمن المرجّح أن يكون من طبيعة نفس الاهتمام الذي نوليه لقيم أخرى. وعلى هذا النحو، إذا كان الاقتراع هامّا بالنسبة لكرامتي فكلّ ما يحفظ لي هذه الكرامة يكون مهماّ لنفس السبب (مثل تلبيتي لحاجاتي الأوّليّة، أو حقّي في أن لا أتعرض للثلب). ويؤكّد المدافعون عن الحرية الهادفة أنّ ما يهمّنا هو القيمة الخاصة لهذه الحرية أو تلك وليس فقط أيّ حرية محايدة في شكلها القديم. إلاّ أننا إن تأمّلنا في ما يجعل حرية ما هامّة لنا، سنلاحظ أن الحرية لم تعد في تنافس دائم مع القيم الأخرى كالكرامة أو السلامة الجسديّة أو الاستقلاليّة، لأنّ هذه القيم هي في أغلب الأحيان ما يجعل هذه الحرية أو تلك ثمينة. لكن تحديدنا

1- مثلما تبيّن هذه الأمثلة لا تتطابق دوما حريتي في القيام بـ(س) مع مصلحتي في القيام بـ(س). يمكن أن أتشبّث بحريتي في اختيار ملابسي الخاصة حتى وإن لم أكن أكترث بالملابس التي أرتديها. يمكن أن أكون لامباليا إلى حدّ ما بخزانة ملابسي وأن اعتبر في نفس الوقت كلّ محاولة من أي شخص لإملاء نمط من الهندام عليّ تدخّلا سافرا وغير مقبول في حياتي الخاصة. ومن جهة أخرى قد لا تهمّني بعض الحريات، كتلك المتعلقة بشراء بضائع أجنبية معفاة من الأداء الجمركي إلا من حيث إسهامها في زيادة قدرتي على الاستهلاك. لكن في حالات أخرى تظلّ حريتي في القيام بأمر ما مثل ما هو الشأن بالنسبة لحرية المعتقد عنصرا محدّدا لقيمة ذلك الضرب من النشاط. فأن نختار بحرية الاحتفال بقناعاتنا الدينية أمر حاسم في تحديد قيمة الاحتفال الديني. وعلى هذا النحو يمكن أن تكون المصلحة التي لنا في القيام بـ(س) ومصلحتنا في أن نكون أحرارا في القيام بـ(س) ذات طابع أداتي كما يمكن أن تكون ذات طابع غير أداتي مستقل وداخلي. لذلك تختلف مصلحتنا حيال مختلف الحريات ليس باختلاف المصالح التي لنا في القيام بأنشطة مُتعدّدة فحسب وإنما كذلك وفق مختلف المصالح سواء الأداتية منها أو تلك التي تُطلب لذاتها أو لقيمتها الرمزية، وهي مصالح تمكّننا الحرية من رعايتها. وبطبيعة الحال لا يمكن إلا أن يتضاعف الغموض عندما نقول أن مختلف هذه المصالح يمكن أن تُختزل في مصلحة واحدة ووحيدة تتمثل في أكبر قدر من الحرية تُفهم وفق معناها العام.

لقيمة هذه الحريات من حيث إسهامها في توسيع مدى الحرية عموما يوحي عن خطإ بنزاع بينها، إذ تفترض هذه الطريقة في تحديد قيمة الحرية أنّ قيمة هذه الحرية أو تلك تتأتّى فقط من نسبة الحرية التي تتيحها لنا.

تبعا لهذا، لا تُقدّم لنا أي من هاتين الصيغتين لمبدإ أقصى حريّة متساوية بين الجميع بديلا مقبولا ومتينا للطريقة الرولزية في تحديد قيمة الحريات. وتجدر الملاحظة هنا أنّ رولز نفسه كان يعتمد في البداية فكرة الحقّ في أقصى حريّة ولم يعتمد ما أسميته المقاربة الرولزية إلا في الصيغة النهائيّة لنظريته. وهو يدافع الآن عن مبدإ الحقّ في «الحريات الأساسيّة» المتساوية بين الجميع، رافضا كلّ قيس للحجم العام للحرية باعتباره أمرا غير قابل للإنجاز وفاقدا للمعنى [Rawls 1982a : 5-6; Hart 1975 : 233-239]. وهو يقرّ أننا لا نتساءل، لحظة تعريف الحريات الأساسيّة، أي منها يأوّج أكثر امتلاكنا لخير وحيد اسمه «الحرية». ليست فكرة حريّة قصوى للأفراد، بطبيعة الحال، في غالب الأحيان إلا «طريقة في القول على نحو مضمر أنهم أحرار على جميع المستويات الهامّة أو على الأقل في جلّها» [Mac Callum 1967 : 329]. لكن، مثلما يعترف رولز، عندما نقول ذلك، لن يعود عندها مبدأ الحرية المتساوية بين الجميع مبدأ صالحا لأنّ ما يجعلنا نتشبّث بحريتنا ضمن هذا المستوى أو ذاك، ليس نسبتها أو مدى اتّساعها وإنّما أهميّة المصالح التي تضمن لنا تلك الحريّة تحقيقها. ويلخّص دووركين المشكل على النحو التالي:

«إن كان لنا الحقّ في بعض الحريات الأساسية، لا لأن الحرية كخير تكتسي في بعض الحالات معنى خاصّ ولكن بفعل أنّ كلّ تضييق يمسّ بحرياتنا الأساسية يُلحق الضرر بمصالحنا ويحطّ من شأننا على نحو يتجاوز أثره الحريّة ذاتها، وعندها ما يكون لنا الحقّ في التمسّك به ليس الحرية قطعا وإنّما القيم والمصالح وكذلك المنزلة التي نحظى بها ويهدّدها مثل ذلك التضييق على حريتنا» [Dworkin 1977: 271].

ولا يعني الحقّ في الحريات الأساسيّة حقّ المطالبة بأكبر قدر من الحرية متساوية مع تلك التي ينعم بها غيرنا، وإنّما الأمل في أن تحصل مصالحنا على نفس الاحترام الذي تُحظى به مصالح الآخرين، وهذا الاحترام المتساوي للمصالح هو ما يمنح الحريات قيمة خاصّة لدينا[1].

ب - الحرية والرأسمالية

كثيرا ما يعتقد البعض أنّه من الأسلم فهم المذهب الليبرتارينيّ والدفاع عنه، من خلال صيغة من صيغ مبدأ الحرية. وقد نظرت فيما سبق في ثلاثة تعريفات ممكنة للحرية مرشّحة لخدمة هذا الغرض. ولا يمكن للتعريفات الأخلاقيّة أن تفي بالغرض المطلوب

1- للتعمق في مناقشة هذه المسألة، انظر Norman 1991a; 1991b، حيث يناقش مشكل «أخذ» الفعل الحرّ «بجدّ كبير».

لأنّها تفترض نظريّة في الحقوق. كما أنّه ليس من المأمول أيضا أن يفي التعريف المحايد بالغرض لأن القياس الكميّ للحرية المحايدة يُفضي إلى نتائج تكون إما غير دقيقة أو غير معقولة. أمّا التعريف للحرية، وفق الهدف الذي ينشده الفعل، فهو يجعل الأساس الذي نقيّم من خلاله قيمة الحريات مبهما.

قد يشعر بعض القرّاء هنا بأنّ صبرهم بدأ ينفد. وقد يذهب بهم الاعتقاد إلى أنّه، مهما كانت حدّة المماحكة في المفاهيم، يظلّ هناك دائما ارتباط بين الحرية واقتصاد السوق أو بين الحريّة والليبرتارينية. أكيد أنّ ذلك صحيح، أليس ما يميّز اليسار الليبرالي عن الليبرتاريين أنّ الأوّل يميل إلى تقييد أكثر للحرية الفرديّة من قبل الدولة؟ إن هذا الموقف نجده شائعا في الأوساط الأكاديميّة وكذلك في أحاديث عامّة الناس. فأنثوني فلوو مثلا، يعرّف الموقف الليبرتاريني بأنّه «يعادي كلّ إكراه اجتماعيّ أو قانوني يمارس ضدّ الحرية الفردية» [Flew 1979: 188; Rothbard 1982: V]. وهو يتصدى من خلال ذلك إلى الموقفين الليبراليّ والاشتراكيّ الداعيين إلى تقييد حكوميّ لحركة اقتصاد السوق. ففلوو يعرّف إذن دولة الرفاه بالقيود على الحرية والرأسمالية بغياب القيود عليها.

وهذه المعادلة للرأسمالية بالحرية غير المقيدة، فكرة يشاطرها حتى المدافعون عن دولة الرفاه، الذين يوافقون على اعتبار سياسات إعادة التوزيع بمثابة التسوية بين الحرية والمساواة، ويعترفون كذلك بأنّ من يؤمن بالحرية فقط لا بُدّ له من أن يعتنق الرأسمالية.

فهل إن السوق الحرة توفّر لنا قدرا أكبر من الحرية مما توفّره لنا دولة الرفاه؟ للجواب على السؤال نحتاج أوّلا لتعريف الحرية. ففلوو يتبنى فيما يبدو تعريفا محايدا للحرية. وبإلغائه لمقتضى إعادة التوزيع الاجتماعي، يزيل اقتصاد السوق الحرّة بعض العقبات القانونيّة التي تقيّد الحقّ في امتلاك الشخص لموارده ويخلق أشكالا من الحرّيات المحايدة. فإن موّلت مثلا الدولة برنامجا اجتماعيا من خلال ضريبة قدرها 80% على الإرث وعلى مداخيل رأس المال، فهي تمنع بهذا الأفراد من نقل أملاكهم إلى ورثتهم. ولا يقول لنا فلووكم هي نسبة الحرية التي تنضاف لنا، لو ألغيت مثل تلك الضريبة لكن يبدو واضحا أنها تعيد إلى البعض حريّة في الفعل سبق وأن جُرّدوا منها. إنّ هذا التوسيع لمجال الحرية المحايدة هو المعنى الذي يُقصَدُ عادة من الكلام على توسيع الرأسمالية من نطاق الحرية. إلا أنّ الإشكال هنا يتمثّل في أنّ عددا من تلك الحريات المحايدة التي يتعلّق الأمر بها هنا تُثمّن لا لأنها محايدة بل لأنّها تنشد أهدافا. ففي هذا المجال مثلا، هناك دوافع قويّة تجعل أناسا يصرّون على نقل أملاكهم إلى ورثتهم. ويمكن، بالتالي، القول إنّ الرأسمالية توفّر جملة من الحريات بعضها محايد وبعضها الآخر يهدف إلى تحقيق غايات تكون عديمة القيمة في ظلّ دولة الرفاه.

ولكن علينا مع ذلك أن نكون أكثر دقة عند تعريف الزيادة في حجم الحرية. فلا بدّ لكلّ تعريف للحرية حتى يكون له معنى أن يشتمل على بنية تكون ثلاثيّة الأضلاع: فلا بدّ أن يكون في صيغة «(ع) حرّ من (ز) ليقوم بـ(ج)» حيث (ع) هو الفاعل و(ز) الظروف المُكرِهة و(ج) الفعل المنشود. وكلّ قول في الحرية لا بدّ أن يتضمّن هذه العناصر الثلاثة؛ فلا بدّ له أن يحدّد مَن هو الحرّ وفي القيام بماذا ومن أي عائق يكون حراً [انظر MacCallum 1967 : 314]. ويمدّنا فلوو بالعنصرين الأخيرين -تعريفه يتعلّق بحرية في التمتّع بالملكية دون قيد قانونيّ إلا أنّه لا يمدّنا بالعنصر الأوّل- فمن يتمتّع إذن بهذه الحرية؟ وعندما نطرح هذا السؤال تصبح معادلة الرأسمالية بالحرية موضع تساؤل. فمالكو الموارد هم الذين سيكونون أحرارا في التصرّف فيها كما شاءوا، في حين سيظلّ غير المالكين مجرّدين من تلك الحرية. لنفترض أنك وَرِثتَ أرضا شاسعة بفعل انعدام الضريبة على الإرث وأنّه، بفعل إقرار ضريبة كتلك، ستصادر هذه الأرض لإقامة حديقة عموميّة أو مساكن اجتماعيّة. لا تُلغي ضريبة كهذه حريّة الفرد في التمتّع بملكيته وإنما تعيد توزيعها. فإن ورثتَ ملكية منزل ما تكون لك الحرية في استخدامها، كما يطيب لك، ولكن إن استخدَمْتُ أنا الحديقة الخلفيّة لمنزلك لإقامة مخيّم فيها أو للبستنة، دون إذن منك، سأخالف القانون وعلى الدولة التدخّل لمنعي من ذلك. من جهة أخرى، تزيد حريتي في التمتّع بمزايا تلك الملكية، عندما تفرض دولة الرفاه ضريبة على ما ورثته أنت حتى توفّر لي مسكنا بثمن في المتناول أو حديقة عموميّة. لذلك يحدّ اقتصاد السوق الحرّة قانونيّا من حريّتي في حين أن دولة الرفاه توّسع من نطاقها. ومرّة أخرى، يكون هذا المنطق مقبولا أكثر في حجاج يعتمد تعريفا محايدا للحرية. فهناك عدد من تلك الحريات التي أحصل عليها من خلال الضريبة على الإرث لا تتحدّد وفقا للتعريف المحايد، وإنّما وفقا للتعريف الهادف، وهي حريات هادفة وهامّة[1].

أن تُوسّع حقوق الملكية من حرية البعض في نفس الوقت الذي تُقلّص فيه من حرية البعض الآخر فذلك أمر بديهي، إذا أخذنا في الاعتبار أصل الملكية الخاصّة. فحينما وضعت آمي يدها على نحو انفرادي على أرض كانت في السابق مشاعة، وجد بان نفسه مجرّدا من حقّ استغلال تلك الأرض. وباعتبار أنّ الملكية الخاصّة لشخص ما تفترض عدم ملكية الآخرين لها، يمكننا القول أن «السوق الحرة» تلغي بعض الحريات، بقدر ما تُمكننا من اكتساب أخرى، تماما مثلما أنّ دولة الرفاه تكسبنا حريات جديدة بقدر ما تُفقدنا حريات أخرى. وتبعا لهذا يمكن أن نقول مع **كوهين** [Cohen تَنْبني القاعدة «المبادرة الحرّة تضمن الحريّة الاقتصاديّة» على «استدلال فاسد» 1979 : 12; Gibbard 1985 : 25; Goodin 1988 : 312-313].

1- يقول ستيفن ريبار أنه في حين يمكن للضريبة على الإرث أن تعيد لغاية إعادة التوزيع توزيع حرية استخدام الموارد التي أخضعت للضريبة فقط إلا أنّها تقلّص من جهة أخرى على نحو أحادي الجانب حرية توريث الملكية [Rieber 1996].

إنّ من شأن كلّ هذا أن يقوّض حجّة نوتزك حول تفوّق نظريّته في العدالة على النظريات الليبرالية الداعية إلى إعادة التوزيع. فنوتزك يزعم أنّ نظرية رولز لا يمكنها «أن تُطبّق دون أن تتسبّب على المدى البعيد في تدخّلات متواصلة في الحياة الخاصّة للأفراد» [Nozick 1974 : 163]. وفي رأيه لَوْ تُرك الأفراد يتصرّفون على هواهم لانخرطوا في مبادلات تجارية تخرق مبدأ التباين الرولزي، مما يجعل ضمان احترام هذا المبدأ يقتضي تدخّلا دائما في عمليّات التبادل. ويؤكد نوتزك أن نظريته تمكّن من اجتناب مثل هذا التدخّل لأنها لا تخضع التبادل التجاري الحرّ بين الأفراد لنموذج حُدّد سلفا، ويقتضي احترامه تدخّلا من الدولة لتصحيح التبادل، إن حاد عن مساره[1]. يحتاج نظام التبادل الذي يدافع عنه نوتزك هو الآخر، للأسف، إلى تدخّل دائم في حياة الناس. فتدخّل الدولة المستمرّ هو الذي سيمنع الناس من خرق مبادئ نوتزك في العدالة. ومثلما هو الأمر بالنسبة لمبدإ التباين لرولز، فإنّ حقوق الملكية لنوتزك تقتضي حماية من الدولة وبالتالي تدخّلا مستمرّا في الحياة الخاصّة للناس.

فلأن حقوق الملكية تمثل عقبة قانونيّة أمام الحرية الفردية ولأن الليبرتاريين (وفق تعريف فلوو) يصرّحون بعدائهم لكلّ تضييق من هذا القبيل، يمكن أن نفترض أنّهم سيرفضون حقوق ملكية تُفرض عليهم من قبل الدولة، وسيتبنّون صيغة من النزعة الفوضويّة. لكّنهم لن يفعلوا مثل ذلك. فالليبرتاريون ليسوا فوضويين، إذ يعتقدون جازمين أنّ على الدولة فرض قيود على الحرية الفرديّة لحماية حقوق الملكية.

قد يقول بعض الليبرتاريين إنّ إقرار حقوق الملكية سيوفّر للمالكين نسبة أكبر من الحرية من تلك التي سيفقدها غير المالكين. لكن، ليس واضحا كيف يمكننا قيس الكمّ المفقود والكمّ المربوح. إذ حتىّ إن وُجد سُلّم نقدّر به نسبة حصول المالكين على درجة من الحرّيّة تفوق ما خسره غير المالكين، ليس واضحا كيف يمكن أن يتوافق ذلك مع مبدإ «أكبر حرية متساوية بين الجميع». فأن نزيد من حجم الحرّيّة العامة بتوفير الحرية للبعض، على حساب غيرهم، هو فيما يبدو خرقا وليس تكريسا لمبدإ «أكبر حرية متساوية» الذي ينصّ على ضرورة أن يتمتّع كلّ فرد بأعلى نسبة من الحرية منسجمة مع الحرية المتساوية لغيره. فلا يكفي هذا التأويج للحجم العام للحرية لتسويغ الموقف الليبرتاريني. فهو يندرج ضمن نظرية تقوم على مبدإ حرية غائيّة ترهن

1- موقف نوتزك هنا خاطئ، لأن نظريته تقتضي أن تحترم المبادلات الحرة بين الأفراد ترسيمة خاصة - تتمثل تحديدا في البند اللوكي - وتقتضي أيضا تدخّلا دائما في هذه المبادلات للحفاظ على توزيع مطابق لهذه الترسيمة. وهذا يفرغ من المعنى ذلك التضاد الشهير الذي أقامه بين «النظريات الترسيمية» مثل نظرية رولز و«النظريات التاريخية» كنظريته هو. فكلّ النظريات تتضمن جوانب تاريخية وأخرى ترسيمية. فرولز مثلا يمنح الأفراد حقوقا شرعية بفعل اختيارهم وأفعالهم السابقة على أساس أنها متطابقة مع مبدإ التباين (وجه تاريخي)، في حين يشترط نوتزك أن لا ينجم عن منوال التوزيع المتأتي من أفعال الأفراد وضعا يكون فيه أحدهم أسوأ مما كان يمكن أن يكون عليه في الحالة الطبيعية (وجه ترسيمي). يزعم نوتزك أن البند اللوكي لا يستجيب إلى مقتضى ترسيمي [Nozick 1974 : 181] . لكن في حالة كتلك يمكن أن نقول نفس الشيء في شأن مبدإ التباين لرولز [Bogart 1985 : 828–832; Steiner 1977 : 45–46]. مهما يكن من أمر فحتى إذا كان هذا التضاد صحيحا لا يتعلق الأمر هنا بتضاد بين نظريات تسمح بالتدخل في حياة الأشخاص وأخرى لا تسمح به.

الملكية الفردية بمـدى الحجم الكلّي للحرية على صعيد المجتمع ككلّ. فما يحتاجه الليبرتارينيون، لإثبات صحّة موقفهم، هي حقوق ملكية مطلقة تلبيّ شرط أقصى حرية متسـاوية بين الجميع. ولكن، حتى إذا مكّـن إقرار حقوق الملكية من فوز المالكين بحريـة أكبر من تلك التي خسرها غير المالكين، يصعب أن يكون ذلك سـبيلا للزيادة في الحرية المتسـاوية، إلا إذا أمكننا إضافة بند ينصّ على ضرورة أن يتمتّع كلّ فـرد بنسبة من الملكية تساوي تلك التي يتمتّع بها غيره[1].

في كلّ الأحوال لا يزعم معظم الليبرتاريين أن السوق الحرّة تكسبنا أكثر حرية مما تنزع منا. وهم يضمّون صوتهم إلى فلوو للقول إن اقتصاد السـوق لا يتسـبب في أي حالة من حالات الافتقار إلى الحريّة وإن الرأسمالية لا تتضمن أي تقييد للحريّة الفردية. كيف يمكن لليبرتاريين قول مثل ذلك؟ الجواب يكمن في أنهم قد اعتنقوا تعريفا أخلاقيـا للحرية يعرّفهـا من خلال تمتّع الفرد بجملة من الحقوق وممارسـته لها. فحرية غـير المالكين لا تتقلّص بأي شـكل عندما أمنعهم من دخـول أرضي أو التجاوز على ملكيّتـي ما دام لا حقّ لهـم في ذلك. لذلك لن تتقلّص حريتهم (الأخلاقية) بمنعهم من التعدّي على ملكيّتي وبتثبيتي، بالمقابل، لحقوقي في الملكية.

وتقوم النسـبة الكبيرة من الدفاع البلاغيّ الشـائع عن اقتصاد السـوق الحرّة وعن قدرته في توسـيع نطاق الحرية على مثل هذا التعريف الأخلاقيّ للحرية. أما إذا اعتمدنا أي تعريف غير أخلاقيّ للحرية، فستكون الملكية الفرديّة مصدرا للحرية وللاحرية في نفـس الوقـت. يمكننا القول، وفق هـذا التعريف الأخلاقيّ، إنّ السـوق الحرّة لا تفرض أيّ قيْد على حريـة أيّ شـخص ما دامت تكتفي فقط بمنع الناس من القيام بما ليس لهم حقّ في القيام به (التجاوز على ملـكية غيرهم مثلا).

مـن الأكيـد أنّ اعتـماد الليبرتاريين هـذا التعريف الأخلاقيّ للحرية سـيجعل أطروحتهم القائلـة بأنّ اقتصاد السوق يسهم في تنامي الحرية الفردية تحتاج إلى حجة على وجود حقوق الملكية، وهي حجّة لا يمكنها أن تقوم على مبدإ الحرية ذاته. فللدفاع عن الرأي القائل بأنّ اقتصاد السوق الحرّة ينميّ حريتنا، كما نفهمها وفق المعنى الأخلاقي، يتعيّن على الليبرتاريين أن يبيّنوا أنّ للأفراد الحقّ في الملكية. لكن الأمر لا يتعلّق هنا بتعليـل ينطلق من الحريّة ليصل إلى حقـوق الملكية. بل على العكس تماما من ذلك، تفـترض الحرية ذاتها وجود حقوق ملكية: فحقوق الملكية لا توسّـع مدى الحرية إلا إذا توفّر سبب سابق ومستقلّ بذاته يجعلنا نعتبر الملكية أخلاقيًا مشروعة. وقد سبق وأن أشرت إلى أنّ المحـاولات المتوافرة لدينا الآن للدفاع عن تلك الحقوق، بالاسـتناد إلى فكرة ملكية الذات لذاتـها أو إلى فكرة الفائدة المتبادلة، تفشل في تحقيق غرضها.

1- للاطـلاع عـلى نقاش ذي صلة بهذه المسـألة لبعض مواطن التوتر داخـل الليبرتارينية بين مقتضى احـترام حرية كلّ فرد ومقتضى توسيع مجمل الحريـة العامة، انظر Kagan 1994.

وفي كلّ مرة عرّفنا فيها الحرية بأنّها حرّية المرء في أن يقوم بما له الحقّ الأخلاقيّ في القيام به، لا تستطيع عندها أن تقوم الحرّية بأيّ دور، عندما يتعلّق الأمر بالاختيار بين نظريات مختلفة في الحقوق. فتستطيع كلّ نظرية أن تزعم أنها على صواب، وتقول بأنّ كلّ دولة تعتمد تصوّرها هي للحقوق الأخلاقيّة، وتتصرف وفقه، لن تضيّق مجال الحرية (الأخلاقيّة) للأفراد. فإن قبلنا بالأطروحة الليبرتارينيّة حول الحقّ الأخلاقيّ الذي للناس في حيازة حقوق ملكية مطلقة لأجزاء متفاوتة من العالم، فسنسلّم بأنّ الرأسمالية لا تشتمل على أيّ تقليص للحرية (الأخلاقية). وإن لم يكن للناس حقّ أخلاقي في الاستفادة من الامتيازات التي منحتها لهم الطبيعة، والتي لا يستحقّونها، فلن نعتبر عندها أنّ دولة الرفاه تقلّص من أيّ حرية من الحريات(الأخلاقية)، عندما تعيد توزيع الموارد على نحو يستفيد منه المُتضرّر من القسمة الطبيعية للمؤهّلات. ولن يُساعد القول بأنّ الناس أحرار في القيام بما لهم الحقّ في القيام به في حلّ الخلاف بين الليبراليّين والليبرتاريّين. فلا نستطيع الاختيار بين رؤية كل طرف منهم للحرية الأخلاقيّة إلا بتحديد موقفنا من طريقة فهمه لحقوقنا الأخلاقيّة.

يتجلى لنا الآن عيب الأطروحة الرئيسة الليبرتارينية التي تساوي بين القيود التي تفرضها دولة الرفاه على الحرية وغياب مثل تلك القيود في الرأسماليّة غير المقيّدة. هذه الأطروحة تنهض على تعريف متهافت للحرية، إذ يستنجد الليبرتارينيون بالتعريف غير الأخلاقيّ للحرية، عندما يدفعون بأنّ دولة الرفاه تحدّ من حرية المالكين. وهذا صحيح، غير أنّ النظام الرأسماليّ كما تدافع عنه الليبرتارينية يقيّد هو الآخر حريات الناس، كما نفهمها وفق التعريف غير الأخلاقيّ. يحوّل الليبرتارينيون وجهتهم، لتجنّب هذا الإشكال، صوب التعريف الأخلاقي، ليقولوا عندها بأنّ الرأسمالية لا تقلّص حرّية غير المالكين. وستكون هذه الأطروحة صحيحة، لو قبلنا بحجج نوتزك وغوتيه في الدفاع عن حقوق الملكية، لكنّها ليست كافية في ذاتها لتجعلنا نقبل بمثل تلك الحجج. لهذا، فإنّ القول المتواتر على أنّ دولة الرفاه تقيّد الحرية، في حين أن الرأسمالية لا تقيّدها، يظلّ رهين إمكانية أن نستبدل أثناء مسار الاستدلال وفي وسط الطريق تعريفا للحرية بآخر[1].

لكن، لا بُدّ، ليتيسّر لنا تحديد العلاقة بين الرأسمالية والحرية على وجه سليم، أن ننتقي تعريفا واحدا للحرية وأن نتمسّك به. فهل يستطيع أيّ تعريف للحرية يُستخدم، على نحو متّسق أن يَعضِد الأطروحة القائلة بأنّ الليبرتارينية توفّر للبشر حرية متساوية بينهم أكبر مدى من تلَك التي يوفّرها نظام إعادة توزيع ليبراليّ؟

1- حتى نكون عادلين، علينا أن نعترف أن هناك من المساواتيين الليبراليين اللذين يستخدمون مفاهيم للحرية بنفس هذه الطريقة غير المتماسكة منطقيّا. فهؤلاء يستخدمون في نفس الوقت تعريفا ذي طابع أخلاقي للقول أن دولة الرفاه لا تفرض أيّ قيود على الحرية (ما دامت تفرض ضرائب فقط على الموارد التي لا يمكن للمحظوظ أن يدّعي امتلاك حقّ أخلاقي فيها) وتعريفا منفصلا عن الأخلاق للقول أن الرأسمالية تحدّ من الحرية (مادامت تحدّ من حرية غير المالكين في استخدام الموارد التي يملكها غيرهم).

ما الذي سيحدث لو اكتفى الليبرتارينيون فقط بالتعريف المحايد للحرية ودفعوا بأنّ السوق الحرّة تمكّن الفرد من أكبر نسبة عامّة من الحرية المحايدة؟ عليهم أوّلا أن يبيّنوا أن الملكية الخاصة تُنتج حريات أكثر مما تلغي منها. إلا أنّ الليبرتارينيين لم يقدّموا لنا أي حجّة تحملنا على الاعتقاد في صحّة ذلك، أو في إمكان تقدير حجم هذه الزيادة في نسبة الحرية. علاوة على ذلك، فحتّى وإن كان هذا صحيحا، نريد أن نعرف ما هو مضمون هذه الحريات المحايدة. فإن كان تشبّثنا بالسوق الحرّة هو من قبيل تشبثنّا بحرية ثلب الآخرين أو إصرارنا على عدم احترام إشارات المرور، لا يمكن عندها أن نقول أنّنا هنا أمام دفاع مقنع عن الرأسمالية.

كيف سيكون الأمر لو اعتمد الليبرتارينيون على تعريف للحرية وفق الهدف ودفعوا بأن نظام اقتصاد السوق غير المقيّدة هو وحده الكفيل بضمان الحريات الأكثر أهمية لدينا؟ من الأكيد أنّ تقييد الملكية أمر ضروري حتى نستطيع أن نتابع تحقيق أهدافنا في الحياة، وهو يساعدنا على اتخاذ ما يلزم من الاحتياطات لحماية استقلاليتنا الذاتيّة وحميميّة حياتنا الخاصّة[1]. أمّا الحقوق المطلقة في الملكية فهي لا تحقّق ما يتطلّع إليه الشخص إلا إذا كان من ضمن المالكين. ولن يكون هناك معنى لحقّك في توريث ملكيتك لأبنائك إلا متى كنت صاحب ملكية. لهذا، مهما كانت الصلة بين الملكية الخاصة والحرية الهادفة، يفترض تحقيق أقصى حرية متساوية توزيعا متساويا للملكية بين الجميع، وليس رأسمالية منفلتة من كلّ عقال. وينكر نوتزك وجود المشكل، عندما يؤكّد أنّ الحقّ الشكليّ في ملكية الذات لذاتها يمثّل الحرية الأكثر أهمية حتىّ بالنسبة لمن يفتقر لملكية الأشياء. ولكن، وكما رأينا فإن فكرتي الكرامة والنشاط الحرّ اللتين يعتمد عليهما نوتزك تفترضان، بدورهما فكرة ثالثة وهي ضرورة أن يكون الفرد قادرا على العمل وفق تصوّره لهويته الخاصة. ولن يكون كلّ ذلك ممكنا -كما سبق أن رأينا- إلا إذا افترضنا وجود حقّ في الموارد الخارجيّة، تماما مثل الحقّ الذي تتمتّع به الذات في امتلاك نفسها. لا بدّ، لتحقيق تطلّعاتنا، وبالتالي حريتنا الهادفة، أن نكون قادرين على الحصول، على نحو مستقلّ، على تلك الموارد. وأمر كهذا يخدم حجّة المساواة الليبرالية لا الأطروحات الليبرتارينية.

ما الذي سيحدث لو تمسّك الليبرتارينيون بالتعريف الأخلاقي للحرية وأكدوا أن اقتصاد السوق الحرة يضمن لنا الحريات التي لنا الحقّ فيها؟ نستطيع القول فقط، وفق التعريف الأخلاقيّ للحرية أنّ احترام هذه الحرية أو تلك يزيد من الحجم العامّ لحريتنا، إن كنّا نعرف، من قبل أنّ لنا حقّا في تلك الحرية. إلا أنّ الليبرتارينيين لم يقدّموا لنا أي حجة معقولة تجعلنا نصدّق أنّ لنا حقّا غير مقيّد في الملكية الخاصة. وحقّ كهذا لا يمكن أن يتأتّى لا من نظرية سليمة في المساواة (لأنه سيسمح لضروب من اللامساواة غير المستحقة بالقيام بدور فاعل) ولا من نظرية الفائدة المتبادلة (لأنّه سيعزو عندها دورا

1- للاطلاع على أهمية مراقبة الملكية من وجهة هذه القيم، انظر Waldron 1991; Michelman 1996.

ضعيفا للمؤهّلات غير المستحقّة). من العسير تصوّر حجة قادرة على الصمود أمام هذه الاعتراضات التي يصعب فيما يبدو ردّها. لكن، حتىّ وإن اهتدينا إلى تصوّر سليم لمفهومي المساواة والفائدة المتبادلة يسوّغ حقوق الملكية الرأسمالية، لا يُمكن القول مع ذلك بأنّه تصوّر يقوم على مبدإ الحرية.

لهذا يبدو أن لا أحد من هذه التعريفات الثلاثة للحريّة ينجح في تسويغ الرأي القائل بأنّ النظام الليبرتاريني ينميّ نسبة الحرية. علاوة على ذلك، يوحي فشل المقاربات الثلاث بأن كلّ نظرية تستند إلى مبدإ الحرية ستظلّ متهافتة. فلا يستمدّ تعلّقنا بمجموعة من الحريات وجاهته من وجود أيّ حقّ عام في الحرية وإنما من الدور الذي تقوم به تلك الحريات ضمن نظرية مّا في المساواة (أو في الفائدة المتبادلة). فالسؤال الذي يتعلّق به الأمر هنا هو معرفة أيّ الحريات تعدّ الأكثر قيمة بالنسبة للأفراد اعتبارا لمصالحهم الأساسية، وأيّ توزيع لتلك الحريات يكون مشروعا باعتبار مقتضيات مبدإ المساواة أو مبدإ الفائدة المتبادلة. ففكرة الحرية، بما هي حرية، وفكرة أكبر أو أقلّ نسبة منها، ليس لهما معنى في مجال الحجاج السياسيّ.

يعترض سكوت غوردن على هذا الإسقاط للحرية كمقولة للتقييم السياسيّ وتعويضها بتقييم لجملة من الحريات المخصوصة فيقول: «إذا انقدنا [...] إلى تعريف لدرجات الحرية يتجه أكثر فأكثر نحو التخصيص قد تختفي الحرية كإشكال سياسيّ وفلسفيّ في غمرة عدد لا يُحصى من «الحريات» المتنوّعة» [Gordon 1980: 134]. لكن، هذا هو بيت القصيد وهذا هو ما رمنا بلوغه. لا وجود لمشكل سياسي وفلسفي للحرية كحرية، ولا يوجد إلا مشكل واحد وحقيقيّ يتمثل في قيمة مختلف الحريات المخصوصة. ففي كل مرة يصرّح فيها أحدهم أنّنا في حاجة إلى أكثر حرية، علينا أن نسأله من الذي يحتاج إلى أن يكون أكثر حرية؟ وفي القيام بماذا؟ وحرّ تجاه أيّ عائق؟ وعلى خلاف ما يعتقدُ غوردون، ما يُسبّب الغموض ليس إعطاء الحريات مضامين محدّدة وإنما العجز عن منحها مثل تلك المضامين[1]. وفي كلّ مرة يدافع فيها

1- تبيّن بقية نص غوردون مخاطر مثل هذا التأويل. فهو يقول مثلا أن اقتصاد السوق يزيد من نسبة حرية الناس ولكنه لا بدّ من أن يُقيّد باسم العدالة. وهو لا يعلمنا من هم الأشخاص اللذين سيحصلون على الحرية بفضل اقتصاد السوق الحرّ (ما دام تحديده من شأنه أن يجعل «مشكل الحرية في حدّ ذاتها» غامضا) ولا يقول لنا شيئا عن طبيعة الحرية التي سيتمتعون بها. يترتب عن هذا جهل بنسب الخسارة من الحرية التي تتسبب فيها الملكية الخاصة، وهو ما يخلق نزاعا مفتعلا بين مُقتضى العدل ومُقتضى الحرية. كمحاولة للدفاع عن فكرة أن «الحرية»، كقيمة مستقلة بذاتها، توقعنا هي الأخرى في مطبّات عديدة، انظر Raphael 1970 : 140–141. يلاحظ هذا المؤلف أنّه يمكن أن يُنظر إلى إعادة توزيع للملكية كإعادة توزيع للحرية بداعي العدالة، والتي تكون مُفضّلة على تضحية بالحرية من أجل العدالة. لكن قد يتسبب ذلك، كما يشير رفائيل، في إزالة الحرية كقيمة مستقلة بذاتها، وبالتالي «فمن المعقول أكثر التعرّف إلى تعقيدات الأهداف الأخلاقية التي تنشدها الدولة والتأكيد على أن العدالة والخير المشترك ليسا مطابقين للحرية حتى وإن كانا شديدي الصلة بها». ولهذا «لا يجب أن تُفرط الدولة في التدخّل في الحياة الاجتماعية لخدمة أهداف العدالة والخير المشترك» [Raphael 1970 : 140–141]. فللحفاظ على التمييز المُفترض بين الحرية من جهة والعدالة والمساواة من جهة أخرى يتجاهل غوردون ورفاييل، أو أنهما يشوّهان، طبيعة الحريات واللاحريات الملموسة المعنية هنا. وتتأتى بعض المماحكات حول دلالة الحرية، باعتبارها ذات «أولوية على بعض الخيرات أو القيم السياسية الأخرى»، من خلط مشابه مثل أن نتعلّل بمعيار لقيس مدى الحرية يستدعي هو الآخر قيما أخرى، مما يجعل الإدعاء بوجود أولوية فاقدا لكلّ أساس [انظر مثلا Gray 1989 : 140–160; Loevinsohn 1977].

أحدهم عن اقتصاد السوق الحرة أو عن أيّة مؤسّسة أخرى، لا بدّ أن نطالبه بتحديد من الذي سيكون يكون حرّا وفي القيام بماذا - ثم أن نسأله لماذا يكون لهؤلاء حقّ مشروع في هذه الحريات - أي ما هي المصالح التي تخدمها هذه الحرية أو تلك وأيّ تعريف للمساواة أو للفائدة المتبادلة يحضّنا على تلبية تلك المصالح، وعلى هذا النحو. لا يمكننا استباق حسم هذه الخصومة بالاستنجاد بمبدإ أو من خلال مقولة الحريّة من حيث هي حريّة.

5. سياسة الليبرتارينيّة

يشترك الليبرتارينيون والمساواتيون الليبراليون في نفس المبدإ الذي يحضّ على احترام الاختيارات الفرديّة، غير أنّهم لا يقبلون بالمبدأ الذي يقول بضرورة تصحيح الأوضاع المسبّبة للامساواة بين الناس. وإن ذهبنا بهذه الفكرة إلى أبعد مداها فسيتبيّن لنا أنها ليست فقط غير مقبولة من الوجهة الحدسيّة، وإنّما أنّها ذات أثر عكسيّ أيضا، إذ بعدم معالجتنا لأثر بعض الملابسات في حياة الناس نقوّض القيم ذاتها (مثل التحديد الذاتي)، التي يحرص مبدإ احترام الاختيارات الفرديّة على الامتثال لها. ويكشف رفض الليبرتارينيين الإقرار بأن اللامساواة في الظروف الفردية، التي لا يستحقّها أحد، تفرض نوعا خاصا من الواجبات الأخلاقية، عن قصور عن إدراك لما للامساواة من آثار عميقة، على المدى البعيد، على قدرة الناس على الاختيار والفعل وعلى كرامتهم أيضا.

ومع ذلك، قد تُظهر لنا الليبرتارينية، على محكّ الممارسة، وجها مختلفا شيئا ما عن ذلك. فالشعبيّة التي تحظى بها المواقف الليبرتارينية تتأتّى من ضرب من الحجج يمكن أن نسميها حجج «المنحدر الزلق»، إذ يشدّد هذا الضرب من الحجج على التكاليف الباهظة التي يقتضيها تحقيق المساواة الفعلية بين الناس وإلغاء التفاوت في ظروف العيش بينهم. يعتبر الليبرتارينيون، على غرار رولز، أنّ التصوّر الشعبي للمساواة في الحظوظ تصوّر غير مستقرّ. فإذا اعتبرنا أنّه لا بُدّ أن يتمتّع ضحايا الإعاقات الاجتماعيّة بتعويض، لن يوجد مبرّر لعدم حصول من يعانون أيضا من إعاقات طبيعيّة على مثل ذلك التعويض. فالمشكل، كما يؤكد الليبرتارينيون، هو أنّ الواجبات الأخلاقيّة المترتّبة عن وجود التفاوت في ظروف العيش بين الناس لا تكون مشروعة إلا على صعيد المبادئ. أمّا على صعيد الممارسة فإنّ كلّ محاولة لتطبيقها تضعنا على منحدر زلق يدفع بنا صوب التدخّل الاجتماعيّ القهريّ والتخطيط المُمَركَز وحتى الهندسة الجينيّة ويزجّ بنا في طريق العبوديّة، حيث تتغلّب مقتضيات تحقيق المساواة في الظروف المعيشية على مبدأ احترام الاختيارات الفرديّة.

ولكـــن هل إنّ الأمر هو حقًا بهذه الخطورة؟ يأمل الليبراليون في التوصّل إلى صيغة للتوفيق بين المقتضيين التوأمين : احترام الاختيارات الفرديّة وتصحيح أشكال التفاوت في الظروف والملابسات الفرديّة. فبرامج تأهيل المدارس -حتىّ تكون المدارس في أحياء السود بمثل جودة تلك التي هي في أحياء البيض مثلا- لا تتعدّى على حرية الاختيارات الفرديّة. كما أن التصدّي لأشـكال من اللامساواة مترسّـبة في ألياف المجتمع يقتضي شيئا من التدخّل وحتىّ الانتباه إلى القرارات الفرديّة الحرّة. فأشكال اللامساواة هي على نحو من الشمولـية يجعلنا لا نستطيع أن نزعم بأنّ وجودها متوقّف على اختيارات الفرد وقراراته فقط. كما أنّ المبدأ الذي يحضّ على تحقيق مساواة في الظروف المعيشيّة لا ينطبق فقط على التفاوت الماديّ بين المجموعات، وإنّما أيضا على ذلك الذي يوجد بين الأفراد. وليس من اليسير تمييز أشكال التفاوت التي نتجت عن اختيارات الأفراد أنفسهم عـن تلـك المتـأتيّة من الظروف والملابسـات الموضوعيّة. لننظر مثلا في مشـكل المجهود. للدفاع عن حافز الطموح استخدمتُ مثال البُستاني ولاعب التنس اللذين يحصلان على مداخيل متفاوتـة، بفعل تباين درجات الجهد الذي يبذله كلّ منهما. ولكي يصُحّ هذا المثال، كان من الضروريّ وضع هذين الشـخصين ضمن نفس الملابسـات، أي أن لا يكـون بينهما تفاوت في الموهبة ولا في مسـتوى التعليم يمنـع أحدهما من بذل المجهود الضروري لتحسين نوعيّة حياته. لكن توجد، في الحياة الفعليّة، فروق بيـن الناس تتأتّى من تباين خلفياتهم، يمكن اعتبارها السبب لتباين الاختيارات بينهم.

يرتبط التباين، على صعيد الجهد والعمل الذي يبذله كلّ فرد مثلا، أحيانا، باختلاف نـمط احترام كلّ فرد لذاته، وهو اختلاف يرتبط أحيانا كثيرة بملابسـات التنشـئة الاجتماعية. فبعض الأطفال يتمتعون بإسـناد كبير من أبويهم أو من أصدقائهم أو أنهّم ببساطة يسـتفيدون أكثر من غيرهم من حظوظ وفّرتها لهم ظروفهم الاجتماعية (كأن لا يصابـوا مثلا بمرض ما يوم الامتحان). ومن العسـير السـيطرة على عوامل كهذه، كـما أنّ كلّ محاولة جديّة للتحكّم فيها تـؤدّي إلى تدخّلات خطيرة في حياة الناس. ويـرى رولز أنّ «الأسـس الاجتماعية لاحـترام الذات لذاتها» قد تكـون الخير الأوّل والأكثـر أهميـة [Rawls 1971 : 440]، لكن، هل نرضى بأن تضـع الدولة ضوابط يُقدّر من خلالها مدى إحاطة العائلة بأبنائها؟

فضلا عن هذا، لماذا لا نسـتأصل من الجذور عوامل التباين في الأداء والجهد بتعليم وتربية الأطفال على نفس المنوال، بدل القيام بتصحيح لاحق لأثر الظروف والملابسـات غير المتسـاوية بين الناس على قدرة الفرد على إنجاز مشاريع مّا؟[1] سيعتبر الليبراليون أن تمشّـيا كهذا يقلّص الاختيارات الفردية. أما الليبرتارينيون فسَيرَوْنَ فيه النتيجة المنطقية لانخـراط الليبراليين المسـاواتيين في الدفاع عـلى ضرورة تحقيق المسـاواة بين الناس في

1- كجـواب عـن القلق من أن تؤدّي الليبراليـة الـرولزية ،إذا أخذناها وفقـا لنتائجها المنطقية، إلى إلغـاء العائلة وتعويضها بشكل من المرافق المرتبطة بالدولة تتولّى تربية الأطفال، يُراجع Mallon 1999; Lloyd 1994; Fishkin 1983

الظروف والملابسات المادية لحياتهم. فالليبراليون ينشدون المساواة الفعليّة بين الناس حتىّ يمكن أن تكون اختياراتهم حَريّة بالاحترام الكامل. لكن، ما الذي يضمن لنا أن لا يخنق مقتضى تحقيق المساواة الفعلية كلّ نفس حرّ ويحاصر كل اختيار مستقلّ؟

ثمّ لماذا لا نوسّع نطاق مبدإ المساواة في الظروف والملابسات ليشمل بعض الأشكال من الهندسة الوراثية أو بعض عمليات نقل الأعضاء البيولوجية؟ فإذا كان شخص ما قد وُلد أعمى في حين يتمتّع آخر بعينين سليمتين، فلماذا لا نطالب بنقل إحدى عيني الثاني إلى الأوّل [Nozick 1974 : 206; Flew 1989 : 159]؟ لقد سبق أن بينّ دووركين الاختلاف بين أمرين: تغيير الأوضاع حتى يُعامل الجميع كسواسيّة وتغيير الأفراد لجعلهم سواسيّة. ويقتضي مبدأ المساواة في الظروف الضرب الأوّل من التغيير لأنّه يخضع إلى مقتضى أشمل وهو معاملة جميع الأفراد على قدم المساواة [Dworkin 1983 : 39; Williams 1971 : 133-134]. إن هذا التمييز صائب غير أنّه لا يجنّبنا كلّ الإشكالات. فحتى دووركين يرى أنّ المؤهّلات الطبيعية جزء من الملابسات والظروف الفرديّة («الموارد المستعملة في تحقيق الخير») لا من هوية الأفراد («التصورات التي تحدد ما هي الحياة الخيّرة»). لماذا نعتبر إذن أنّ زرع عضو من شأنه تغيير شخصية الفرد لا فقط ملابسات حياته؟ يقول دووركين إن بعض سمات حياتنا الجسديّة يمكنها أن تكون في نفس الوقت جزءا من هويتنا الفرديّة (بمعنى أنها تمثل عنصرا مشكلا لهذه الهوية) وكذلك من ملابسات وجودنا (وتمثل موارد لنا). يبدو أن هذا الموقف معقولا، إلا أنّه ليس من اليسير رسم الحدّ الفاصل بينهما. فكيف سيكون الأمر بالنسبة للدم الذي يسري في عروقنا؟ هل سنغيّر هوية الأشخاص، عندما نطلب من ذوي صحّة جيّدة منح شيء من دمهم لمن هو مصاب بمرض نزيف الدم؟ لا أظنّ ذلك. فكيف سيكون الأمر بالنسبة للكُلى؟ مثلما هو الأمر بالنسبة للدم، لا يمثل وجود كُليَة أو عدمها عنصرا أساسيّا من هويتنا الفرديّة، ولكنّنا سنكون أكثر تحفّظا حيال كلّ موقف يرى في نقل الأعضاء من شخص لآخر مقتضى عدالة مشروعا.

ها نحن إذن من جديد أمام مشكل المنحدر الزَّلِق. فإذا انخرطنا في عملية تسوية للمؤهّلات الطبيعيّة ببعضها البعض، عند أيّة نقطة سنقف؟ يقرّ دووركين بوجود هذا الإشكال ويرى أنّه قد يجدر بنا رسم دائرة حول الجسد، لا يمكن بأيّ حال انتهاك حدودها، مهما كانت قيمة هذا العضو أو ذاك لدينا. وعمل كهذا ضروري حتىّ لا يكون مبدأ المساواة بين الناس في الملابسات وظروف العيش ذريعة لانتهاك هوية الفرد. لا يقوم اليبرتارينيون، عمليّا، إلا بتوسيع نطاق هذه الاستراتيجية، فإن استطعنا رسم دائرة حول الشخص لضمان احترام شخصيته الفرديّة، لماذا لا نرسم دائرة تشمل ملابسات حياته أيضا؟ وحتىّ لا ينتهي بنا الأمر إلى وضع نصبح فيه جميعنا متماثلين من

حيث الشخصيّة بحكم التربية المتماثلة، لماذا لا نقول بأنّ الظروف والملابسات المتباينة لا تفرض على الأفراد واجبات أخلاقيّة مُلزمة؟[1].

إذا نظرنا إلى الليبرتارينيّة، وفقا لهذه الوجهة، تصبح شعبية أطروحاتها مفهومة على نحو أفضل. فأن ننفي أن يكون التفاوت بين الناس في الظروف والملابسات سببا لأوضاع غير عادلة، فذلك تجنٍّ على أبسط المشاعر الإنسانيّة ومحاولات الليبرتارينيين إثبات أنّ الفقر لا يقلّص حرية الفرد ولا يحدّ من سيادته على نفسه، تكشف عن ضعف دفاعهم المستميت عن اقتصاد السوق المتحرّرة من القيود. لكن، طالما أنّنا لم نتوصّل إلى رسم الخط الفاصل بين التفضيلات الفرديّة والملابسات المعيشية، على نحو واضح ومقبول، ستمنعنا عقبات كأداء من الاهتداء إلى الواجبات الأخلاقية التي تصلح في مثل هذا الوضع غير العادل. وتستغل الليبرتارينية هذه المصاعب لتقول لنا إنّنا نستطيع أن نستغني عن الحاجة إلى رسم مثل ذلك الخط.

عندما نقول ذلك، لا يجب أن نبالغ في الحديث عن مدى شعبية الليبرتارينية أو عن قوّة نفوذها السياسيّ. لقد حدث بلا ريب، تحوّل صوب اليمين ما بين السنوات 1980 و1990 في العديد من البلدان، وهو تحوّل يشهد عليه التراجع في خدمات دولة الرفاه والهجوم العنيف ضد «الاقتطاع الضريبيّ وبرامج الإنفاق الليبرالية» وفوز أحزاب **اليمين الجديد** والقوى «المحافظة» في الانتخابات. لكن من الخطإ اعتبار هذه التحوّلات ناتجة عن تأثير أفكار الليبرتارينيين. فالعديد من مناصري هذا التحوّل صوب اليمين يعترفون بأهمية واجبات، مثل تلك التي تحضّ على تصحيح التفاوت بين الناس في الفرص والحظوظ، وتلك التي تُلزم بحماية العطوب. وليست معارضتهم لدولة الرفاه قائمة بالضرورة على رفض أهدافَ الليبرالية المساواتيّة أو توزيع للموارد يأخذ في الاعتبار طموحات الأفراد والتمكين ممّا يحقّقها. وهي ناتجة بالأحرَى عن اعتقادهم بأنّ دولة الرفاه فشلت عمليّا في الوفاء بوعودها.

فمن جهة، يعتبر الكثير من الناس أنّ دولة الرفاه تفرض ضرائب على من يكدّ ويجدّ في العمل، في حين تغدق المال على الخامل والمتقاعس، وهو ما يعدّ في نظرهم انتهاكا لحقّ الفرد في تحقيق تطلّعاته بنفسه وللمبدإ الذي ينصّ على مسؤوليته فيما يقوم به من اختيارات. وتكشف استبيانات الرأي العام عن حقيقة مفادها أنّ الناس اليوم أكثر ميلا، مما كان عليه الأمر منذ عشرين سنة تقريبا، إلى اعتبار الأشخاص الذين يعيشون بمنح البطالة أو مما تدرّه عليهم الصناديق الاجتماعيّة لدولة الرفاه، مسؤولين عن وضعهم أكثر ممّا هم ضحايا سوء الطالع أو عدم التساوي في الحظوظ.

ومن جهة أخرى، يرى الكثيرون أن دولة الرفاه فشلت عمليّا في التعويض للفقراء عما لحقهم من ضرر. وفي حين اعتبر الليبراليون المساواتيّون أنّ سياسات إعادة

1- كمقارنة جديرة بالاهتمام بين المقاربات الليبرالية والليبرتارينية (والنسوية)، انظر Silvers, Wasserman, & Mahowald 1998

التوزيع تمكّن المُتضرّر من دخول معترك الحياة ومن الممارسة الفعليّة لحقوقه المدنيّة والسياسيّة، يؤكّد اليمين الجديد أنّ دولة الرفاه ساعدت على تفشّي نزعة الخمول بين الفقراء ورسّخت في أوساطهم ثقافة التبعيّة والتواكل، دون أن تنمّي فعليّا نسبة حظوظهم في الحياة. فبدل أن تقدّم إذن الحلّ، فاقمت دولة الرفاه المشكل بتحويلها المواطنين إلى رهائن طيّعة للوصاية البيروقراطيّة. لهذا فشلت على صعيد الممارسة في تصحيح الأوضاع غير المتساوية بين الناس، وقد تكون ساهمت أيضا في جعل الفقراء يتخندقون في موقع المتضرّرين.

يقترح علينا اليمين الجديد، لمعالجة هذا الفشل لدولة الرفاه، أن ننظر على مدى «أبعد من الحقوق المشروعة» لتركيز الاهتمام على مسؤولية الأفراد في كسب رزقهم بأنفسهم[1]. فما دام وجود دولة الرفاه يُثني الناس عن التعويل على أنفسهم، فلا بُدّ من قطع حبل النجاة ذاك، وأن تكون الفوائد المتبقيّة لبرامج الرفاه مقترنة بواجبات. لقد كانت هذه إحدى الأفكار التي حفّزت أهمّ الإصلاحات التي أُدخلت على منظومة الرفاه في سنة 1980 : برامج «منحة مقابل عمل» التي تُلزم من يتقاضى إعانة اجتماعيّة أن يؤدي خدمة، كمقابل، وذلك قصد ترسيخ فكرة التعويل على النفس لدى الناس. وقد قيل عن مقاربة كهذه إنّها تنمّي حسّ المسؤولية لدى الأفراد وتساعدهم أفضل بكثير ممّا تفعل دولة الرفاه على الخروج من وضع الفقر والبطالة.

إن كانت تلك هي تصوّرات الناس ومواقفهم من دولة الرفاه، وهي تصوّرات ومواقف تعكس خيبة أملهم تجاهها وتفسّر لنا سبب دعمهم لسياسات الجناح اليميني، فإنّنا لا نرى لها صلة كبيرة بالليبرتارينية بمعناها الفلسفيّ. فلم يرفض المواطنون في الديمقراطيات الغربيّة رفضا جماهيريّا مبادئ المساواة الليبرالية، بل لا يزال العديد منهم على اعتقادهم أنّ دولة الرفاه تستطيع إنفاذ تلك المبادئ. ولهذا فالجدل بين أحزاب اليمين وأحزاب اليسار ليس حول مبدإ حماية العطوب -هذا ما لا يختلف فيه أيّ من الطرفين- وإنّما حول مسائل تتعلّق بوقائع من قبيل من هم المتضرّرون على نحو لاإراديّ، وبمعرفة إن كانت سياسات إعادة التوزيع تساعد حقّا هؤلاء المتضرّرين على الخروج من ذلك الوضع.

يعني ذلك أنّ الذين يساندون عادة أحزاب اليمين سيدافعون عن سياسات إعادة التوزيع لو كانت لديهم الثقة بأن تلك السياسات ستصحّح الأوضاع الناجمة عن ضرر يتحمّل الأفراد عواقبه، دون أن يكونوا متسببين فيه، ولو كانت لهم الثقة أيضا في أن تلك السياسات لن تغدق المال على الكسلة والمتقاعسين[2]. لم يدفع الفشل الذريع لدولة الرفاه في تحقيق أهدافها إلى الإعراض عن سياسات إعادة التوزيع التقليدية

1- ما بعد الحقوق المشروعة في المملكة هو عنوان كتاب للنقد الشهير الذي يقوم به لاورنس ميد من وجهة اليمين الجديد لدولة الرفاه باعتبارها تشيع بين الناس روح الخمول والتهميش، انظر Mead 1986; N. Barry 1990 : 43-53

2- لتكوين فكرة واضحة عن هذا الأمر، انظر Bowles & Gentis 1998; 1999; Gilens 1999

فحسب، لسوء الحظّ، وإنّما ساهم أيضا في انتشار إحساس بعدم الثقة في قدرة الدول على الانجاز الفعلي للعدالة الاجتماعيّة. فكما لاحظ هوك هيكلو «هناك وقاحة مستفحلة اليوم تسخر من مدى قدرة برامج الدولة على إحداث التحوّل الاجتماعيّ المنشود. وليس ذلك فقط نتيجة لبلاغة خطاب المحافظين وإنّما لأن التجارب العسيرة والجهود المضنية قد اصطدمت بواقع اجتماعيّ معقّد وعنيد» [ذكر في كتاب King 45 :1999]. وقد رسّخ ذلك بين العديد من الناس الاقتناع بأن المشكل لا يكمن في تفاصيل سياسة اجتماعيّة ما وإنّما في قدرة الدولة على «هندسة» المجتمع. لذلك يرى الكثيرون أن أيّ برنامج لسياسة اجتماعيّة سيكون مآله الفشل وسيكون فقط هدرا جديدا لأموال دافعي الضرائب[1].

ينتشر هذا التراجع في «الثقة في حسن الإدارة» في كامل الديمقراطيات الغربيّة عموما، وإن كان يستفحل في بعض البلدان أكثر من غيرها. إنّ ذلك هو أحد العوامل التي تفسّر لنا الاختلاف بين السياسات الاجتماعية المتوخّاة في كلّ بلد منها. وكثيرا ما نرجع سبب اعتماد بعض البلدان شكلا من دولة الرفاه أكثر تواضعا من بلدان أخرى إلى تبني مواطنيها تصوّرات في العدالة أكثر فردانيّة أو ليبرتارينية. وفي الواقع، لا توجد إلا اختلافات جزئيّة بين البلدان من حيث التصوّرات التي يحملها المواطنون حول معنى الإنصاف، ومن حيث المواقف تجاه سياسة عامّة تصحّح الأضرار التي تلحق الأفراد، جرّاء عدم التكافؤ بينهم في ظروف وملابسات العيش. والاختلاف الهامّ بينهم هو في مدى ثقة المواطنين في قدرة الدولة على إنفاذ مثل تلك السياسات وفي حسن تعاون شركائهم في المواطنة معها. يتعلّق الأمر هنا ،وفق روثشتاين، بمستويات متفاوتة في الثقة، لا بمبادئ متباينة في العدالة، تفسّر لنا في رأيه أسباب الاختلاف في حجم المساندة الشعبيّة لدولة الرفاه من دولة ديمقراطية إلى أخرى[2].

وتوجد أسباب عديدة تكمن وراء مساندة الكثير من المواطنين لأحزاب اليمين التي تسعى إلى تقليص حجم دولة الرفاه. (أكيد أن العديد من الناس لا يريدون دفع ضرائب مرتفعة ولكن هذا الأمر قد كان كذلك من قبل ولا يفسّر لماذا أصبح الناس أقلّ استعدادا اليوم لدعم دولة الرفاه مما كانوا عليه منذ ثلاثين سنة تقريبا). ولكن نلاحظ أنّ ما من سبب من هذه الأسباب يستمدّ جذوره من الحجج الليبرتارينية، حول قداسة ملكية الذات لذاتها، أو حول حقوق الملكية. ولا يتعلّق مدار الخلاف بين «اليسار» و«اليمين» اليوم لا بمسألة جعل الناس يتحمّلون مسؤولية

1- لقد أكّد البعض أن عيوب دولة الرفاه بيّنة إلى حدّ يجعل حتى الرولزي، بالمعنى الضيّق، أي ذاك الذي يكتفي فقط بالعمل على تحقيق أكبر فائدة ممكنة لمن هو الأكثر تضررا داخل المجتمع، لا بُدّ وأن يرفض السياسات التي تعتمدها والمتمثلة في صناديق المعاش العمومي والرعاية الصحيّة العموميّة واعتماد اقتصاد السوق الحرّة. انظر Schapiro 1987; 1998. للإطلاع على وجهة مناقضة تستند إلى وقائع امبيريقية انظر Sterba 2000: 471–4

2- Rothstein 1998: 164–5. للاطلاع على معطيات امبيريقية حول التصوّرات الشائعة بين الناس للعدالة في المجتمعات الديمقراطية الغربية وعلاقتها بالنظريات الفلسفية عنها، انظر Miller 1992; 1999 : ch.4, Swift et al. 1995; Skitka & Tetlock 1993

اختياراتهم ولا بمسألة تصحيح أوضاع التفاوت المادي بينهم وإنما بمسائل، هي امبيريقية بالأساس:

أ - إلى أي مدى يكون الفقراء فقراء سوء الطالع، ونتيجة لتفاوت في الحظوظ بينهم وبين غيرهم؟ وإلى أيّ مدى يكونون على ذلك الحال بفعل اختياراتهم الخاصّة؟ إن أعدنا توزيع الأموال لصالح الفقراء، هل نكون عندها بصدد مساعدة ضحايا ظروف غير منصفة (كما يعتقد اليسار) أم بصدد تمويل الاختيارات غير المسؤولة للبعض أو الأذواق المشطّة للبعض الآخر (كما يميل إلى الاعتقاد في ذلك اليمين)؟

ب - هل ساعدت دولة الرفاه الفقراء على التخلّص من أوضاعهم السيّئة للمشاركة في الحياة الاجتماعية (كما يعتقد أهل اليسار) أم أنها خلقت طبقة من الناس مرتهنين لدولة الرفاه مهمّشين اجتماعيّا وواقعين في فخّ الفقر (كما يعتقد أهل اليمين)؟

ج - إن كان وضع الفقراء ناتجا، من جهة، عن اختيارات غير موفّقة من جانبهم ومن جهة أخرى، عن اللامساواة في الظروف بينهم وبين غيرهم، فأيّهما يجب اعتباره الأول؟ هل علينا أن نطلب من الفقراء إثبات أوّلا أنهم قادرون على التصرّف على نحو مسؤول حتىّ يصبحوا أهلا للمساعدة (كما يعتقد أهل اليمين) أم علينا تحقيق المساواة في الظروف بين الناس قبل أن نحمّل الفقراء مسؤولية اختياراتهم (كما يعتقد أهل اليسار)؟

د - هل تملك الدولة القدرة على معالجة الأضرار الناجمة عن ظروف لا يتحمّل الناس مسؤوليتها (كما يعتقد اليسار)، أم إنّ أسباب الآفات الاجتماعية كالفقر والتشرّد وتدهور مستوى التربية والتعليم وغيرها من الآفات هي على درجة من التعقيد تجعل محاولات الدولة معالجتها تبوء عموما بالفشل وتعقّد أحيانا المشكل أكثر من أن تحلّه (كما يعتقد اليمين)؟

هذه القضايا، التي هي جميعها معقّدة، ليس من اليسر حلّها[1]. لكن لا تستنجد أيّا من مواقف اليمين بمبادئ ليبرتارينية. وتقرّ معظم مواقف اليمين بأنّه من المستحسن مبدئيّا تصحيح التفاوت بين الناس في الظروف والملابسات، إلا أنها تعترض على تقدير حجم ذلك التفاوت وعلى قدرة دولة الرفاه على تصحيحه. أمّا بالنسبة لليبرتارينيين

1- انظر مثلا إلى مسألة قدرة الدولة. يبدو أن النظريات المساواتية الليبرالية قد كانت مفرطة التفاؤل حول قدرة الدولة. فمثلا عند بلورته لنظريته حول المساواة الليبرالية يستنجد بروس آكرمن صراحة بفكرة «تكنولوجيا متطوّرة للعدالة» [Ackerman 1980 : 21; Arnesson 1990 : 158; Roemer 1985a : 154]. صحيح أن آكرمن يعرف جيّدا أنّ هذا غير متوفّر في العالم المعيش، ولكنه لا يقول لنا أيّ جانب من النظرية يمكن تطبيقه من خلال «تكنولوجيا العدالة» تلك. لقد كان القصور المتأصّل في قدرة الدولة عن تحقيق أهدافها موضوع اهتمام الباحثين في العلوم الاجتماعية على جهة اليمين (Glazer 1988) واليسار (Rothstein 1998). إلا أنّ هذه الكتابات لم تخلّص بعد الجدل الفلسفي من كلّ الشوائب العالقة به. فعبثا يقلّب القارئ النظر في مؤلّفات معظم الفلاسفة اللبراليين اليساريين (رولز، دووركين، كوهين، رويمر، آرنسون، آكرمن) لكي يظفر بجواب حول إن كانت الدولة تستطيع تحقيق مبادئ العدالة التي يدافعون عنها وإلى أي مدى تستطيع ذلك.

فالأمر يختلف، إذ ليس على الدولة واجب تصحيح أوضاع اللامساواة بين الناس. وبالفعل، يلحّ الليبرتارينيون على ضرورة منع كلّ تدخّل من الدولة لتصحيح تلك الأوضاع، ما دام ذلك التدخّل سينتهك حقوق الملكية المقدّسة. هذا الضرب من المواقف الليبرتارينية ليس شائعا حتى ضمن دوائر «اليمين» وهو ما يقرّ به الكثير من الليبرتارينيين ويشتكون منه كثيرا[1].

1- لقد كتب لارن لوماسكي وهو من المدافعين البارزين عن صيغة من ليبرتاريتيّة (الفائدة المتبادلة) مقالا تحت عنوان: Libertarianism as if (the Other 99 Percent of) People Mattered [Lomasky 1998]، يعترف فيه بأنّ نسبة قليلة فقط من الأمريكيين يمكن أن يعتنقوا الأفكار الليبرتارينية. ويتطرّق مقاله إلى الكيفيّة التي يتعيّن على الليبرتارينيين أن يمارسوا بها السياسة داخل الديمقراطية في ظرف لا يقبل فيه معظم الناس بمبادئهم.

دليل لمزيد الإطّلاع

للاطّـلاع على باقات من كتابات الفكر الليبرتاريني، انظر: Tibor Machan and Douglas Rasmussen (eds.), *Liberty For the the Twenty first century: Contemporary Libertarian Thought* (Rowmen and Littlefield, 1995): David Boaz (ed.), *The Libertarian Reader: Classic and Contemporary Writings Lao-Tzu to Milton Friedman* (Free Press, 1997). ويتضمّـن هذا الكتاب الأخير قائمة بيبليوغرافية واسـعة مع تعليقات حـول الفكر اليبرتاريني. ويقدّم نورمان باري رؤية شـاملة عـن الليبرتارينية المعاصرة في كتابـه: *Libertarianism in Philosophy and Politics* (Cambridge University Press, 1991).

وللاطّلاع على نقد شـامل لها، انظر: Alan Haworth, *Anti-Libertarianism: Markets, Philosophy and Myth* (Routledge, 1994).

رغـم أن اهتمامي كان مركّزا في هـذا الفصل على التفكير الليبرتاريني المعاصر، إلا أن أعـمال فريدريـش هايـك تظل مؤثّرة إلى حدّ بالغ وخاصّـة كتابه: *The Road of Serfdom* (University of Chicago Press, 1944) وكـذلـك كتابه: *The Constitution of Liberty* (University of Chicago Press, 1960) وكتعليق على فلسـفة هايك، انظر كتـاب: Chadran Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism* (Oxford University Press, 1989); Roland Kley, *Hayek's Social and Political Thought* (Oxford University Press, 1994).

كما لاحظنا في هذا الفصل سارت الحجج الليبرتارينية في ثلاثة اتجاهات أساسية:

(أ)- ملكية الذات لنفسها؛ (ب)- الفائدة المتبادلة؛ (ج) تأويج الحرية. ونجد الصياغة الأقوى تأثيرا للحجة المستندة إلى ملكية الذات لذاتها لدى روبرت نوتزك في كتابه: *Anarchy, State and Utopia*, (Basic Books, 1974). والنقـد الأشـدّ حـدّة لهـذه الحجة نجـده في كتـاب: G.A.Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge University, 1995)

وقد كان نقد كوهين لـنوتزك موضوعا لثلاث ندوات صدرت أعمالها في:

Critical Review 12/35 (1998); *Journal of Ethics*, 2/1(1998); Proceeding of The *Aristotelian Society*, supplementary vol. (1990). للاطّلاع على استعراض عام لحيثيات الجدل حول دفاع نوتزك عن الليبرتارينية انظر:

· Jeffrey Paul (ed.), *Reading Nozick: Property, Justice,and The Minimal State* (Standford University Press, 1991).

وفي حين أن فكرة ملكية الذات لذاتها قد استخدمت على نحو خاص كدفاع عن صيغة يمينية من الليبرتارينية، يوجد في حقيقة الأمر مذهب «جناح اليسار الليبرتاريني»، وهو مذهب يبحث عن صيغة تجمع بين موقف مبدئي حول ملكية الذات لذاتها مع مبدإ يشدّد بقوّة على حق الذات في امتلاك الموارد الخارجية. للاطلاع على رؤية شاملة لهذا المذهب، انظر الكتاب في جزأين:

Peter Vallentyne and Hiller Steiner, *The Origins of Left-Libertarianism:An Anthology of Historical Writings; Left-Libertarianism and its Critics: the Contemporary Debate* (Palgrave, 2000).

للاطّلاع على صياغات واضحة للحجة الليبرتارينية المستندة إلى فكرة الفائدة المتبادلة، انظر:

David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford University Press, 1986); Jan Narvesson, *The Libertarian Idea* (Temple University Press, 1988).

لقد وقع تقييم حجّة غوتيه وفحصها في كتاب مشترك عنوانه:

Peter Vallentyne أصدره *Contractarianism and Rational Choice: Essays on Gauthier* (Cambridge University Press, 1991).

للاطّلاع على تحليل ضافٍ للتقليد التعاقدي الذي يرتكز عليه غوتيه، انظر:

Jean Hampton, *Hobbes and The Social Contract Tradition* (Cambridge University Press, 1986).

رغم أن حجة تأويج الحرية قد تكون الأكثر حضورا في الجدل حول الليبرتارينية، من الغريب أنه لا توجد إلا محاولات نادرة من الباحثين الأكاديميين لبيان نظري لمعنى تأويج الحرية أو كيف نقيس حجمها. للاطّلاع على محاولة لقيت صدى واسع لبيان أن هذه الفكرة غير معقولة، انظر نص:

Charles Taylor, «On Negative Freedom» الصادر في كتابه:

Philosophy and The Human Sciences: Philosophical Papers, vol.II (Cambridge University Press, 1985).

للاطّلاع على عمل بطولي للردّ على حجج تايلور انظر :

Ian Carter, *A Measure of Freedom* (Oxford University Press, 1999)

إضافة إلى هذه الحجج هناك أيضا تقليد فكري قائم بذاته يدافع عن الليبرتارينية وعن دولة الحدّ الأدنى من منطلقات منفعية صرفة باعتبارهما يضمنان الاستخدام

الأكثر فعالية للموارد ويوفّران أعلى قدر من الرفـاه العام. للاطلاع على صياغة لهذه الحجة في الدفاع عن الليبرتارينية المستندة على المنفعة/الفعالية، انظر :

Richard Epstein, *Takings* (Harvard University Press, 1985); *Bargaining with the state* (Princeton University Press, 1995); *Simple Rules for a Complex World* (Harvard University Press, 1995); James Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (University of Michingan Press, 1962); James Buchanan and Richard Congleton, *Politics by Principles, Not Interset* (Cambridge University Press, 1998); Richard Posner, *The Economics of Justice* (Harvard University press, 1983); *Overcoming Law* (Harvard University Press, 1996).

والرأي الذي يقول إنّ الإجراءات السياسية ذات الطبيعة الليبرتارينية هي الكفيلة بالرفع من مستوى المنفعة هي بطبيعة الحال محلّ نقاش. كشكوك في ذلك، انظر كتاب:

Rick Tilman, *Ideology and Utopia in The Social Philosophy of Libertarian Economist* (Greenwood, 2001).

توجـد العديد مـن المجلات المتخصّصة في الفلسـفة الليبرتارينية ومـن بينها نجد: مجلّـة Critical Review; ومجلّـة Social Philosophy and Policy ومجلّـة Journal of Libertarian Studies, وكذلك مجلة Independent Review.

وتتضمن المواقع الالكترونية المفيدة في هذا المجال:

أ- Libertarian.org، الذي نجد فيه «تقديم لليبرتارينية» وكذلك «نظرة شـاملة عن الفلسفة والحركة الليبرتارينية» وهو مرتبط بـ Free-Market.Net: The Freedom Network (www.Libertarian.org;www.free-market.net)

مؤسسة الدفاع عن الحرية الاقتصادية التي تصدر صحيفة Ideas on Liberty

ب- وتوجد على موقعها مختصرات لدروس ومعطيات بيبليوغرافية ومنتديات نقاش حول «المزايا الأخلاقية والاقتصادية للسوق الحرة» (www.fee.org).

ج- الحزب الليبرتاريني (حزب المبدإ)، وقد تكون الليبرتارينية المدرسـة الفكرية الوحيدة التي نناقشها في هذا الكتاب تمتلك حزبا (www gro.pl).

د- «وجهـات نقديـة لليبرتارينيـة» هـو موقع يتضمـن عددا كبيرا مـن الروابط تقدم أشـكالا من النقـد للنظريـات الليبرتارينية ولمقترحاتها السياسـية: (www.std.com./~mhuben/libindex.htlml).

5
الماركسيّة

يتمثـل النقد الكلاسـيكي الـذي كثيرا ما يُوجّـه من جهة اليسـار إلى العدالة الليبرالية في أنها تدافع عن مساواة شكلية خالصة -كالمساواة في الحظوظ وفي الحقوق المدنيـة والسياسـية- وتتجاهل اللامسـاواة المادية المتعلقة بالتمكين مـن الموارد. ومن الأكيـد أن نقدا كهذا يبدو مـبرّرا فيما يخصّ الليبرتارينية التي -وإن دافعت عن الحقّ الصـوريّ للفـرد في ملكيته لذاته- فإنّها لا تعترف له بالحـقّ في أن يُحدّد ذاته بذاته على نحو فعلي. وخلافا لليبرتارينية، تبدو النظريات الليبرالية المسـاواتية لرولز ولـدووركين قادرة على إبعاد مثل تلك الشـبهة عنها. صحيح أنّ لدى رولز أشـكال التفاوت بين الناس في الإمكانيات المادية (التي يسـمح بها مبدأ التباين) تنسجم مع مبدأ المساواة في الحقوق (التي يضمنها مبدأ الحرية)، وهو ما حدا ببعض منتقديه إلى القول بأنّ في ذلك دليل على تفضيله للمسـاواة الصوريّة [انظر مثلا :Daniels 1975 : 279; Nielsen 1978 231; MacPherson 1973 : 87-94]، ولكنّ أشـكال اللامساواة التي يسمح بها مبدأ التبايـن تظلّ محصـورة فقط في تلك التي تمكّن من تحسـين الأوضـاع المادية لمن هم الأكثر تضرّرا من القسـمة الاجتماعيّة للموارد. فلا يسـتهين مبدأ التباين بأهمية تحديد الذات لذاتها ولا يتقيّد فقط بشروط المساواة الصورية وإنّما هو يرتكز على الرأي القائل أن «قدرة الأفراد الأقلّ حظّا داخل المجتمع على تحقيق غاياتهم في الحياة سـتزداد تدنّيا» إن لم يقبلوا بأشكال من اللامساواة تستجيب لمقتضى مبدإ التباين [Rawls 1971: 204]. وبالتالي سـيكون من المغالطة رفض هذه الأشكال من اللامساواة بداعي البحث عن تحديد ذاتي حقيقيّ[1].

هل للاشـتراكيين ولليبراليين المسـاواتيين نفس الرؤية للعدالة ما داموا ينخرطون جميعا في الدّفاع عن المساواة الماديّة؟ الجواب هو بالإيجاب بالنسبة لبعض اتجاهات الفكر الاشـتراكي. فلا يبدو الفارق كبيرا بين ما يقترحه دووركين من نظرية في المسـاواة

1- ومع أن الليبراليين المساواتيين والماركسيين يشتركون في الالتزام بمقتضى المساواة المادية، غير أنهم يختلفون حول الأدوات الكفيلة بتحقيقها. فإذا كان مجتمع لا يستجيب إلى ما يقتضيه مبدأ التباين الرولزي وإن كان مع ذلك يحترم الحقوق المدنية لمواطنيه سيرفض رولز ودووركين في هذه الحالة أن تتعرّض الحريات المدنية للأشخاص إلى أي تضييق قصد تقليص الفوارق المادية والاجتماعية التي تفصل الأفراد عن بعضهم البعض.وفي المقابل، سـيكون بعض الماركسـيين مستعدّين لاعتماد وسائل أكثر راديكالية لتحقيق العدالة التوزيعية، (انظر الفصل 3 الهامش 9).

في المـوارد وبين بعض النظريات الاشـتراكية المتعلّقة بـمسـألة «العدالة التعويضيّة»، وهي التي تنشد هي الأخرى توزيعا يراعي التباين بين التطلّعات ويكون مستقلاّ أيضا عن المخصّصات البدنيّة [انظر مثـلا Dick 1975; DiQuattro 1983; Carens 1985][1]. على نفس المنـوال لا يبدو أن هناك فروقا كبيرة بين التصـّور الليبرالي لـ«ديمقراطية المالكين» أو مجتمع «مالكي الأسـهم» وبعض النماذج من «اشتراكية السوق» التي تهـدف هي الأخرى إلى تحقيق أكبر مسـتوى ممكن من المسـاواة على صعيد ملكية مـوارد الإنتاج وتواصل، في نفس الوقت، الاعتماد على آليات اقتصاد السـوق في توزيع السلع والخدمات[2].

غـير أن هناك اتجاهات أخرى من الفكر الاشـتراكي تنحو مَنْحًى مغايرا تماما. وسـأناقش، في هذا الفصل، البعض من تلك الاتّجاهات، من خلال مواقف اسـتقيتها من كتابات ماركسـيّة، ظهرت مؤخّرا. فعندما ساء صيت الأنظمة الشيوعية في أوربا وبرزت مـؤشرات على انهيارها، تردّد كثيرا الكلام عن «موت» الماركسـية، وعلى أنها ألقيت في مزبلة التاريخ مثلما حدث لجلّ النظريات البالية كالثيوقراطية والإقطاعية والمَلَكِيّة المطلقة. لكن، من المفاجئ أن موت الأنظمة الشيوعية في الشرق قد ترافق مع انبعاث جديد للنظريات الماركسية في الغرب. فإن كان الفلاسفة الأنغلو-أمركيين قـد تجاهلوا على مدار كامل القرن العشرين ماركس والماركسـية، على نحو يكاد يكون تامّـا [Ware 1989 : 1-2]، فإنّ أواخر القـرن المنصرم تميزت بكتابات غزيرة حول الماركسـية تحاول إعـادة صياغة نظرياتهـا. وقد انضوت هـذه الكتابات ضمن حركة سُمِّيَت «الماركسية التحليلية»، ينشد الفاعلون فيها إعادة صياغة وُجهات نظر ماركس باسـتخدام أدوات وطرائق من الفلسفة التحليليّة الأنغلو-أمريكية المعاصرة ومن العلوم الاجتماعيّة.

صحيح أن عملية «إعـادة صياغة» ماركس كانت مشروعا انتقائيا. فالعديد من أفـكار ماركس وتوقّعاته قد وقع تفنيدها عـلى نحو واضح، وقلّة هم أولئك الذين يقبلـون الدفاع عن كامـل مدوّنته، فقليل هم الماركسـيون التحليليّون الذين يقبلون الدفاع عـن نظرية ماركس في التاريخ المعروفة باسـم «الماديـة التاريخيّة». ووفق هذه

1- توجـد، في الواقـع، العديـد من جوانب مقاربة دووركين، عـلى نحو مضمر، في الشرح التـي يقدّمه جيمس ديك لمعنى «العدالـة التعويضية». ووفق هذه الوجهة، يكون التفاوت من حيث امتـلاك الموارد مشروعا، إذا كانت نتائجه تؤدي إلى التعويض عن الاختلاف بين الأشخاص من حيث الأعباء التي يتحمّلونها [Dick 1975]. ووفق ديك، يحقّ للأشخاص الذين يمارسـون مِهَنًا تتضمن ممارسـتها أخطارا مّا أو تقتضي أشـكالا من التضحية، أن يطالبوا بأجور أعلى من تلك يحصل عليها من يمارسـون مهنا آمنة أو يكون أداؤها ممتعا. والغرض من ذلك، في نظره، هو ضمان تـوزيع متسـاو للأعباء والفوائد. ومن المحتمل، ضمن شروط مقبولة لاقتصاد السـوق، أن تفضي رؤية كهذه إلى رؤية دووركين حول المسـاواة في الموارد. فما أسماه ديك «أعباء» ليس إلا الوجه الآخر لما أسماه دووركين في مقاربته «التفضيلات المكلِفة». وتتحدّد كلّ منهمـا من خلال آليات السوق التي تشتغل في إطار ظروف تحقّقت فيها المساواة في الموارد [Carens 1985].

2- قارن بين المقترح المقدّم في آخـر الفصل 3 والأعمال الأخيرة حول اشـتراكية السـوق كتلك التي أنجزها Bardhan & Roemer 1993; LeGrand & Estrin 1989; Miller 1989. ويـبرز التقاطـع الواضـح هنا بين هذه الأعـمال في أن رويمر يقدّم مقترحه حول كيفية الاقتسام المتساوي للملكية أحيانا كـ«قسيمة الرأسمالية» وأحيانا أخرى كـ«اشتراكية السوق».

النظرية، يتحدّد تطوّر المجتمعات البشريّة بصراع الطبقات الذي يتحدّد بدوره من خلال تطوّر الوسائل الاقتصادية للإنتاج، والنتيجة الحتمية لهذا التطوّر هو الإطاحة الثوريّة بالرأسماليّة من قبل الطبقة العاملة. لذلك سيتمّ في مرحلة أولى تعويض الرأسماليّة بالاشتراكيّة وبعد ذلك عندما تتحقق الوفرة يمكن الانتقال إلى الشيوعية، أي المجتمع الذي تُشبَع فيه كلّ الرغبات.

قلّة هم الماركسيون التحليليون الذين لا زالوا يعتقدون اليوم في حتميّة الثورة البروليتاريّة. ولهذا السبب أصبح من المهمّ بالنسبة للماركسيين توضيح الخلفيات المعيارية لاعتناقهم الاشتراكية أو الشيوعية. فعندما اعتقد الماركسيون أن الاشتراكية حتمية لم تكن هناك حاجة لشرح ما يجعلها مرغوبا فيها. لقد اكتفوا بتقديمها كآخر محطّة في سلسة من التطوّرات التاريخيّة. فالرأسمالية ستنهار بفعل تناقضاتها الداخليّة ولن يكون أمام عُمال مُعدَمِين، يتزايد عددهم باطّراد، من حلّ سوى الإطاحة بها. ولا تجد الثورة أساسها في حُجج أخلاقيّة وإنّما في التناقضات الاقتصاديّة.

لقد كان ماركس وانجلز قاسيين جدّا، في الحقيقة، على النظريات التي حاولت أن تقدّم حججا أخلاقية لصالح الاشتراكية. وقد اعتبرا أن الحجج الأخلاقية هي في ذات الوقت نافلة، مادام العُمال يفتقدون إلى بديل معقول عن الثورة، وهي مثيرة للفتنة على المدى الاستراتيجي ما دامت فكرة العدالة مدار جدل لا ينقضي. فضلا عن ذلك، برهن أنصار الرأسمالية على براعة فائقة في استنباط أشكال من التسويغ الأيديولوجي لنموذجي الحرّية والمساواة داخل النظام الرأسمالي. وفي رأي الماركسيين، فإنّ نقلُ الجدل إلى أرضيّة الحجاج الأخلاقي سيمنح فرصة لسدنة أيديولوجيا الرأسمالية لإلهاء العمال عن إنجاز مهام الثورة.

أما اليوم، فقد فهم الماركسيون أن إنجاز المُثُل العليا للاشتراكية والشيوعية يقتضي إقناع الناس أنها مُثل مشروعة أخلاقيا وتستحقّ أن نكرّس جهودنا لخدمتها، كما أن العمّال اليوم ليسوا بالمُعدَمين، بل إنّ الكثير منهم لمسوا تحسّنا فعليا في مستوى عيشهم ويصوّتون في أكثر الأحيان لصالح أحزاب تعتنق الرأسمالية. وإن أرادت الأحزاب الاشتراكية النجاح فلا بُدّ لها أن تُثبت أن المجتمع الاشتراكي أفضل، بكونه أكثر حرية وعدلا وديمقراطية، من دولة الرفاه الرأسمالية التي نراها اليوم. وبالفعل ينصبّ الجزء الأوفر من جهد الماركسية التحليلية المعاصرة بالتحديد على البحث عن هذا الضرب من الحجج المعياريّة وعلى بلورتها.

ويمكن أن نقول بعبارة أخرى إنّ موت الماركسية «العلمية»، كنظرية في الحتمية التاريخية، ساعد على هذا الانبعاث الجديد للماركسية كنظرية سياسية معياريّة[1].

1- يقدّم لنا أحد أقطاب الماركسية التحليلية جي. أي. كوهين عرضا مشوّقا حول سيرته الخاصة وكيف تغيرت آراؤه في هذه المسألة. فلقد شبّ على الإيمان بحتمية إنجاز المساواة الشيوعية ولكن بفقدانه الثقة في إمكان تحقيق ذلك تحوّل اليوم

فالهدف الأساسيّ للماركسيّة التحليليّة الجديدة هو تقديم نقد أو بديل للنظريات الليبرالية في العدالة.

في هذا الفصل، سأنظر في اتجاهين من النقد. يعترض الأوّل على فكرة العدالة ذاتها، فهي في رأي أصحاب هذا الاتجاه فضيلة علاجية تقدّم علاجا لإشكال سببه خلل في الحياة الاجتماعية. وهي تكتفي بالتوسّط في النزاعات بين الأفراد حول اقتسام الموارد، في حين أنّ الشيوعيّة تتجاوز الحاجة إلى التوسّط وتسعى إلى إزالة أسباب تلك النزاعات. أما الاتجاه الثاني، فهو، في الوقت الذي يشاطر الليبراليين تشديدهم على العدالة، يرفض رأيهم حول انسجام القناعة الليبرالية مع نظام الملكية الفرديّة لوسائل الإنتاج. وداخل هذا الاتّجاه هناك اختلاف بين رأيين: رأي ينتقد الملكية الخاصّة ويعتبرها وسيلة استغلال، ورأي ينتقدها لأنّها سبب الاستلاب. وفي كلتا الحالتين تقتضي العدالة الماركسية ملكية مشتركة لوسائل الإنتاج، إذ يجب أن تصبح هذه الوسائل ملكا للمجتمع بأسره أو على الأقلّ للشغّالين في كلّ مؤسسة. في كلّ الحالات ومهما كان الاختلاف بين هذه المواقف لا تقتضي العدالة الماركسية جَعل وسائل الإنتاج ملكا للمجموعة ككلّ أو تحويل ملكية المؤسسات إلى العمال اللذين يشتغلون فيها. وإن كانت النظريات المساواتيّة الليبرالية تعمل على الاستفادة من الملكية الخاصّة وترفض في نفس الوقت أشكال اللامساواة الناجمة عنها، يستند الماركسيون إلى نظرية أكثر راديكاليّة في العدالة ترى أنّ وجود الملكية الخاصة منافٍ في جوهره لشروط العدل.

1. الشيوعيّة كتجاوز للعدالة

تتمثّل إحدى السمات البارزة لنظرية رولز في فكرة مفادها أن «العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسّسات الاجتماعيّة» [Rawls 1971 : 21]. فوفقا لرولز، ليست العدالة فضيلة سياسية إلى جانب فضائل أخرى كالحرية والانتماء إلى جماعة والفاعليّة الاقتصادية، وإنما هي المعيار الذي يمكّن من تحديد قيمة الفضائل الأخرى. فإن كانت سياسة مّا غير عادلة فلن تصلح أي مجموعة من القيم لتسويغها ولتمكيننا بالتالي من مداراة مشكل العدالة إذ تغدو عندها المشروعية التي نعزوها لكلّ هذه القيم مشروطة بالمكانة التي تحتلّها ضمن نظرية مّا في العدالة نعتبرها الأفضل من غيرها. (في المقابل يكون أحد مقاييس صلاحيّة نظرية مّا في العدالة هو مدى قدرتها على منح الوزن المناسب للقيم الأخرى غير قيمة العدالة. فكلّ نظرية في العدالة -على حدّ قول رولز- لن يُكتب لها النجاح ما لم تعط لقيم الجماعة والحرية الأبعاد التي تستحقّها).

إلى إقناع الناس بأن اقتضاءها يظلّ مشروعا من وجهة نظر الأخلاق.

إنّ الليبراليّين يشدّدون على العدل لأنهّم يدركون مدى متانة الصلة التي تشدّه إلى فكرة أساسية وهي المساواة الأخلاقيّة. فهم ينشدون تعزيز المساواة الأخلاقية بين الناس من خلال بلورة صيغة للمساواة القانونيّة تربط المطالب الخصوصية لكلّ فرد بجملة من الظروف يمكنها تحسين رفاهه. وعلى خلاف ذلك لا يُشدّد بعض الماركسيين على العدالة ويعترضون على القول بأن الشيوعية قائمة على مبدإ في العدالة. وهم بهذا يقتفون خطى ماركس الذي هاجم فكرتي «حقوق متساوية» و«توزيع عادل» ناعتا إيّاهما بـ«باللّغو الذي لا طائل من وراءه» [Marx 1968 : 321 وEngels]. تلك هي النتيجة التي يصل إليها ماركس إثر تحليل لـ«مبدإ المساهمة»، أي تلك الأطروحة القائلة بأن للعمال الحقّ في مُنتَج عملهم. فقد كان عدد من الاشتراكيين في عصره يرى أن مبدأ المساهمة حجّة نافذة للاشتراكية، وبالمقابل كان ماركس يعترض بالقول بأنّ هذا المبدأ يتضمّن هنّات تجعله لا يصلح إلا على نحو مؤقت، إذ يمكن أن نستفيد منه فقط في مرحلة الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية. ويقرّ مبدأ المساهمة «حقّا متساويا» بين الجميع باعتبارهم يخضعون إلى نفس وحدة القَيس (وهي العمل). ولكن، بما أنّ بعض الأشخاص يتمتّعون بمؤهّلات طبيعية تفوق ما لدى غيرهم منها فإنّ هذا الحقّ المتساوي يصبح «حقّا غير متساوٍ لعمل غير متكافئ» :

«إنّه يعترف صراحة كميزة منحتها الطبيعة عدم تساوي العمال من حيث الأهلية، وبالتالي عدم تساويهم في القدرات المنتجة. فهو في جوهره إذن حقّ اللامساواة مثل ما هو شأن كلّ حقّ. وبفعل طبيعته، لا يمكن للحق أن يتأتّى من تطبيق نفس وحدة القيس على الجميع؛ ولا يمكن لأشخاص غير متساوين (لو لم يكونوا غير متساوين لما كانوا متمايزين عن بعضهم البعض) أن يقاسوا بنفس وحدة القيس، إلا إذا اعتُبروا من خلال نفس وجهة النظر ومن زاوية واحدة، فمثلا في حالتنا هذه كعمال فحسب دون اعتبار النواحي الأخرى في حياتهم» [Marx 1968 : 320 وEngels].

يبيّن هذا المقطع، في رأي آلن وود، أنّ ماركس لم يكن معاديا لفكرة العدالة فقط، وإنما أيضا لمفهوم المساواة الأخلاقية الكامن وراءها. وفي رأيه لم يكن ماركس «يوافق تماما على أنّ «المساواة» هي في حدّ ذاتها خَيرٌ». [Wood 1979 : 281 وانظر أيضا Miller 1984 : ch.1].

لكنّ حجّة ماركس في المقطع الوارد ذكره لا تتعارض مع واجب معاملة المجتمع لأفراده من حيث هم سواسية. فما تعترض عليه هذه الحجّة هو أن يكون هذا الواجب مقترنا بنظرية في المساواة الحقوقيّة. ففي هذا المقطع يلتزم ماركس بمبدإ الاحترام المتساوي بين الجميع إلا أنّه يعترض على إمكان أن يتجسّد ذلك من خلال ضرب من «الحقّ المتساوي». فالحقوق تتحدّد دوما من خلال وجهة نظر واحدة يُنظر من خلالها إلى الأفراد من نفس الزاوية وبنفس الطريقة. فمبدأ المساهمة مثلا لا ينظر للأفراد

إلا كشغالين متجاهلا أنهم كشّغالين لهم حاجات مختلفة ومؤهّلات متباينة فمثلا «هـذا العامل متـزوج في حين أن الآخر غير متزوج، أنّ هذا لـه أبناء في حين أن الآخر ليس له أبناء...إلخ.» [Engels و Marx 1968 : 320]

إن عـدد وجهات النظـر التي يمكن من خلالهـا تحديد الدلالـة الحقيقية للتقدير المتسـاوي هو، في الواقع، غير محدّد ولا يمكن ضبطه على نحو مسبّق. لكن، لنسجّل أنّ هذا التوصيف لمفاعيل «المساواة في الحقوق» ليس له أيّ أثر نقديّ إلا إذا اعتبرنا أن كلّ الأفراد يستحقّون الاحترام والتقدير المتساوي. ويمكن عندها أن نعتبر أشكال اللامساواة المنصوص عليها آنفا «نقائص». وإن كان ماركس يرفض فكرة المساواة في الحقوق فليس لعداء لفكرة واجب معاملة الأفراد كأسواء وإنما فقط لأنّه يعتقد أن الحقوق لا ترتقي إلى مستوى مثال المساواة. وفي الحقيقة تعدّ فكرة المساواة الأخلاقيّة من الأفكار الأساسيّة التي ينبني عليها صرح فكر ماركس [يُراجع حول هذه النقطة: Arnesson 1981: 214–16; Reiman 1981: 320–22, 1983: 158; Geras 1989: 231, 258–61; Elster [1][1983a: 296; 1985: chap.4

وللماركسيين اعتراضات عديدة على فكرة المساواة الحقوقيّة، تتمثّل الأولى -كما سبق وأن رأينا- في أنّ الحقوق المتسـاوية بين الجميع ذات آثار غير متساوية على الجميع، لأنهـا لا تأخذ في الاعتبار إلا عددا محدودا من وجهات النظر التي تعتبرها أخلاقيّا ذات أهمية. ولكنّ هذه الحجّة ضعيفة، فحتى إن لم نسـتطع، مسبقا، تعريف جميع زوايا النظر ذات الوجاهـة، على صعيد الأخلاق، لا يترتّب عـن ذلك أن أفضل الطرق في معاملة الأفـراد باحترام متسـاوٍ بينهم هـي التجرّد من كلّ زاوية نظـر. فلائحة من الحقوق لا تكفي لإعطاء معنى للاحترام المتسـاوي، ولكنّها تساعد على ذلك على نحو أفضل من أيّ خيار بديل. ولكن ما الذي نسـتطيع فعله غير أن ننتقي وندقّق مضمون وجهة النظر التي نعدّها وجيهة أخلاقيّا؟ إن الطريقة الوحيدة للتنصّل من هذه المهمة العسـيرة هـي في التهرّب من واجب اتخاذ القرارات عندما يتعلّق الأمـر بالتوزيع للموارد. وهذا بالضبـط ما حاول القيـام به بعض الماركسـيين بتأكيدهم أنّه في ظلّ نظام شـيوعيّ سـيُحلّ المشكل من خلال الوفرة في الموارد. لكن وكما سنرى يتعلق الأمر هنا بأمل غير واقعيّ.

ويتمثل الاعـتراض الماركسي الثاني في القول أنّ اهتمام نظريات «التوزيع العادل» ينصبّ على نحو مُبالغ فيه على التوزيع بدل القضايا الأساسيّة التيّ تتعلّق بالإنتاج [Young

1- تبرز فكرة المساواة الأخلاقية غالبا لـدى ماركس بنفس الصيغة التي تبرز بها لدى كانط وروِلز ونوتزك أي باعتبارها اقتضاء معاملة الناس كغايات في ذواتهم لا كوسـائل. لقد كان ماركس يعتقد أن الرأسـمالية لا تستطيع معاملة البشر كغايات في ذواتهم سـواء تعلّق الأمر بعملية الانتاج (حيث يحوّل المسـار الرأسمالي لعملية الإنتاج العامل إلى مجرد أداة أو شيء يستغلّه الرأسمالي) أو بعملية التبادل (حيث ينظر كل طرف إلى حاجات ورغبات الطرف الآخر لا كحاجات ورغبات وإنما كأشياء يمكن التلاعب بها وكنقاط ضعف يمكن إستغلالها ضدّه Buchanan 1982: 39

1981; Wood 1972: 268; Buchanan 1982: 56-57, 122-126; Wolf 1977: 199-208; Holmstom 1977: 361]. فـإن كان كلّ جهدنا موجّها إلى عملية إعادة توزيع الدخل بالأخذ ممن يملكون وسـائل الإنتاج وإعطاء من لا يمتلكونها،فإنّه سيستمرّ وجود الطبقات الاجتماعية والاستغلال ويتواصل وجود المصالح المتضاربة وتبقى العدالة مطلبا ضروريّا. فكان علينا، بدل ذلك، أن نهتمّ بمسـألة نقل ملكية وسـائل الإنتاج ذاتها. وعندها تُحلّ المعضلة وتصبح قضايا «التوزيع العادل» في عداد الماضي.

إن ذلك يطرح مسألة هامّة. فعلينا الانشغال بمسألة الملكية، لأن الملكية لا تتيح للأفراد فقط فرصا للزيادة في دخلهم وإنما تتيح لهم أيضا القدرة على التحكّم في مصائر غيرهـم من الناس. فبمقدور شـكل راديكالي يعيد التوزيع مـن خلال الضرائب أن يحقّق مسـاواة بين دخل الرأسمالي ودخل العامل، غير أنّه سيترك دوما للرأسمالي سلطة القرار في ما يتعلق بالكيفية التي يقضي بها العامل الجزء الكبير من وقته، وهي سـلطة يفتقـر إليها العامل في علاقته بصاحب رأس المـال. ولكن لا يُعدّ هذا الاعتراض نقدا وجيهـا لفكرة العدالة. فلا شيء في فكرة العدالة يجعلها مقصورة على مسـألة الدخل فقط. وعلى العكس، وكما سـبق أن رأينا، يعتبر كلّ من **دووركين** و**رولز** وسـائل الإنتـاج موردا اجتماعيا ومرْفَقا عامّا يتعيّن توزيعـه وفقا لنظرية مّا في العدالة. يرى **رولز** أن تحقيق المثال الأعلى لـ«ديمقراطية المالكين» يقتضي توزيعا أكثر مسـاواة للملكية الخاصـة. أمّا **دووركين** فهو وإن كان يميل،عند نقاشـه للتطبيـق العمليّ لنظريته، إلى اسـتحداث نموذج لإعادة توزيع المداخيل، بدل إعادة توزيع جذرية للثروات، فخياره هذا لا ينسجم مع رؤيته ذاتها للعدالة (انظر أعلاه الفصل 3 «سياسة المساواة الليبرالية»). والاعتراض الماركسي على البنية الطبقيّة لعلاقات الإنتاج الرأسمالية هو قبل كل شيء اعتراض يتعلق بنمط التوزيع ويندرج بالتالي بسـهولة ضمن المجال المعتاد الذي شغلته مختلف نظريات العدالة [مثلما أكّد أحيانا ماركس نفسه على ذلك، أنظر Arnesson 1981: 222-225; Geras 1989: 228-229; Cohen 1988: 229-300].

وفي أفضـل الأحوال لا يقوم هذان الاعتراضان إلا بالتأشـير على القصور الكامن في الطريقـة التـي بلور بها بعض المؤلفـين تصوّراتهم في العدالة. ويظـلّ لبّ الاعتراض الماركسي مُوجّها إلى فكرة جماعة حقوقية، إذ يعتقد العديد من الماركسيين أن العدالة أبعد من أن تكون الفضيلة الأولى للمؤسسـات وهي مقتضى يمكن الاستغناء عنه في مجتمـع يكون حقّا صالحا. فلا تكون فكرة العدالة صالحة لنا إلا إذا وجدنا أنفسـنا ضمن «ملابسـات العدالة»، أي تلك الملابسات التي تفرز نزاعات لا تجد حلاّ لها إلا بالاحتـكام إلى مبادئ في العدالة. وعموما تتمثّل تلك الملابسـات في أمرين: نزاعات بين أهداف منشـودة يقابلها شُـحّ في الموارد المرصودة. وإن لم يتفق الأفراد في الأهداف ووجدوا أنفسـهم أمام ندرة في الموارد، فسـيقودهم ذاك لا مَحالة إلى صراعٍ في المصالح. ولكن إذا توقّقنا عند إذابة أسـباب الخلاف في الأهداف المنشـودة أو حلّ معضلة نُدرة

الموارد فلن تكون لدينا عندها حاجة إلى نظرية في المساواة الحقوقية ويكون من الأفضل لنا عندئذ الاستغناء عنها [Lukes 1985 : Buchanan 1982 : 57; chap.3].

ويعتبر بعض الماركسيين أن ملابسات العدالة التي تريد الشيوعية تجاوزها تتعلق أساسا بوجود تصورات متضاربة لما هو الخير. ويجدون في الأسرة نموذجا لمؤسسة غير حقوقية يوجد في صلبها تماثل في المصالح ويستجيب فيها الأفراد من تلقاء أنفسهم لحاجات غيرهم حبّا لهم لا إحساسا بالواجب نحوهم أو نتيجة لحساب المصالح [انظر Buchanan 1982: 13]. وإن كانت الجماعة بأسرها موحّدة، بفعل وحدة المصلحة، ووجود أواصر الودّ، فلن تكون هناك حاجة عندها للعدالة، فأن يعتبر الفرد نفسه صاحب حقّ يعني «أن يعتبر نفسه أحدَ الأطراف التي يمكن أن تدخل في نزاع بينشخصي يقدّم فيه كلّ طرف مطالبه الخاصة مبديا إصرارا على الدفاع عنها» [Buchanan 1982 : 76]. وإن بادرنا إلى تلبية حاجات أقراننا حبّا لهم أو لانسجام المصالح بيننا وبينهم، فلن تتوفّر عندها فرصة لكي يصبح مفهوم الحقّ مفهوما نافذا.

لقد بيّنت في مقام آخر أن ماركس لم يكن يؤمن بهذا التصوّر لمجتمع بمثل هذا الاندماج والوحدة في المصالح بين أفراده. ففي نظره تكون العلاقات في مجتمع شيوعي خالية من كل أثر للنزاعات «لا بمعنى أنّه لن يبرز أيّ نزاع ذي طابع شخصي ولكن بمعنى أن النزاع لن يتأتّى من الظروف الاجتماعية والحياتيّة للأفراد» [Markes و Engels 1968 : 182][1]. لكنّ هذا الاعتقاد في إمكان إلغاء الملابسات التي توفّر شروطا لانطباق فضيلة العدالة بإيجاد إطار يحصل فيه «الانسجام بين الغايات»، هو في الحقيقة مثال أعلى جماعتيّ أكثر منه ماركسيّ [انظر الفصل 6 «معضلة الشرعية السياسية»]. وعلاوة على ذلك، من المستبعد أن يمثّل هذا حلاّ معقولا لمشكل ملابسات العدالة. فحتّى إن كانت لنا غايات مشتركة، ستظل مصالحنا الفرديّة متضاربة دوما (مثلما هو الأمر في حالة عاشقين للموسيقى يرغب كلّ منهما أن يقتني التذكرة الأخيرة المتبقيّة لعرض أوبرا). وعلى فرض أنّه لا توجد لدينا مصالح شخصية متضاربة، يمكن أن تتعارض تصوّراتنا حول طريقة إنجاز مشروع مشترك وحول سلّم الأولويات. فلنفترض أنّني وإيّاك مقتنعان بأنّ سماع الموسيقى عنصر أساسي لحياة خيّرة وأنه يتعيّن تخصيص وقت ومال لذلك. والاختلاف بيننا يتمثّل في أنّك تريد أن تدعم الموسيقى على نحو تجعل أكثر عدد من الناس يستمتعون بها، وإن كان ذلك على حساب جودتها، في حين أنني أريد دعم موسيقى ذات جودة فائقة، وإن اقتضى ذلك حرمان عدد كبير من الناس من التمتع بها. فطالما ظلّت حالة الندرة في الموارد قائمة من الممكن أن تختلف آراؤنا حول الأولويات في مجال دعم الموسيقى. فالاشتراك في الغايات لا

1- يقول ماركس أنّ الحياة في ظلّ الشيوعية ستكون «حياة اجتماعية» [Marx 1977a: 90-3] وأن الأفراد في المجتمع الشيوعي «أفراد اجتماعيون». إلا أنه يرى أن في ظلّ الشيوعية ستنشأ مواءمة داخلية بين المصالح ولا يرى أنّه علينا العمل من أجل تحقيق مثل تلك المواءمة. للاطلاع على تفسيري للاستتباعات العملية لهذه المواقف على الحياة الاجتماعية، انظر Kymlicka 1989a: chap. 6

يذيب الخلافات حول طرق استخدام الموارد النادرة إلا إذا لم يشترك الأفراد في تصوّر الغايات فحسب، وإنما أيضا في وسائل تحقيقها وأولويات إنجازها. ويستحيل في الواقع العثور على شخصين يشتركان في الأهداف والأسباب التي تجعلهم يتعلّقون بها وفي درجة تعلّقهم بها. ويفرض علينا وضع كهذا حسم مسألة إن كانت الغايات المتضاربة «مشكلا» يستلزم حلاّ أم تجاوزا. قد يكون صحيحا أن النزاعات لا تستحق، في حدّ ذاتها، أن تُعطى قيمة إيجابية غير أن تنوّع الأهداف الذي يؤدّي ضرورة إلى مثل تلك النزاعات قد يستحقّ مثل ذلك التثمين.

وتتمثل الطريقة الأخرى لتجاوز ملابسات العدالة في حلّ معضلة ندرة الموارد المادية. وهو ما يوضّحه ماركس:

في مرحلة متقدّمة من المجتمع الشيوعي، عندما تكون التبعية العبودية للأفراد لنظام تقسيم العمل قد زالت [...]؛ وفقط عندما يكفّ العمل عن أن يكون أداة لكسب لقمة العيش وإنما يكون أوّل الحاجات في الحياة؛ بعد أن تكون قوى الإنتاج قد نمت وتحرّرت كلّ الطاقات الكامنة في الأفراد وكلّ موارد الثروة قد تعززت بفعل التعاون، عندها فقط نستطيع أن ننعتق من الأفق الضيّق للنظرية البرجوازية في الحقوق وعندها يستطيع المجتمع أن يكتب على رايته شعار: «من كلّ حسب قدراته إلى كلّ حسب حاجاته» [Engels 1968: 320-321 وMarkes].

لقد سبق وأن شدّد ماركس كثيرا على ضرورة الوفرة لأنه كان مقتنعا أن الندرة تجعل النزاعات مُستعصية الحلّ. ويمثّل التطوّر الأقصى لقوى الإنتاج «شرطا عمليّا مسبقا وضرورة مطلقة [للشيوعية] إذ دونه تعمّ الندرة. وببروز الحاجة يعود النزاع حول ما هو ضروري للظهور من جديد وننجرّ مرّة أخرى إلى ذلك المطبّ القديم» [Marx وEngels 1970: 56]. قد يكون ماركس أبدى تفاؤلا حيال إمكانية تحقيق الوفرة لأنه كان على قدر كبير من التشاؤم حيال الآثار الاجتماعيّة الناجمة عن الندرة [Cohen 1990b].

غير أن حلّ كهذا لمعضلة ملابسات العدالة لا يبدو الحلّ الأمثل [Lukes 1985 : 63-66; Buchanan 1982 : 165-169; Nove 1983 : 15-20]. فبعض الموارد كالمكان، مثلا، تظل دوما محدودة، والسلسلة الأخيرة من أزمات المحيط أظهرت لنا أن الموارد الأخرى التي يتوقّف عليها بقاؤنا في الحياة تعاني هي أيضا من نقص ملموس (يكفي النظر إلى محاذير استنفاذ الموارد النفطية). وبإضافة إلى هذا قد تظهر نزاعات أو تعدّيات رغم توفّر الموارد الطائلة. ويمكن أن نذكر، على سبيل المثال، بتلك الصراعات التي تولّدها النزعة الأبويّة، التي وإن كانت ناجمة عن نيّة حسنة في مساعدة الآخرين، تظلّ رغم طيبتها في غير محّلها. لذلك حتى إن كانت العدالة مجرّد محاولة لمعالجة مشاكل المجتمع فأنّه لا توجد بحوزتنا وسيلة أخرى تمكّن من إزالة تلك المشاكل.

هل يتعيّن أن ننظر إلى العدالة كفضيلة علاجية قابلة للتجاوز؟ يرى الماركسيون أن العدالة وإن أسهمت في حلّ بعض النزاعات فهي تنحو أيضا إمّا إلى خلق مشاكل أخرى أو إلى تقليص القدرة على التعبير الطبيعي عن قابلية التآلف لدى البشر. فللأسف هي، في نفس الوقت، ضرورية للحاضر وعقبة أمام شكل أرقى لرابط اجتماعي يبرز في حالة من الوفرة. فمن الأفضل أن يتصرّف كلّ شخص نحو غيره عفويّا وأن يبادلهم الحبّ بدلا من أن يعتقد أنّه وأقرانه أصحاب حقوق مشروعة.

لكن لماذا تتعارض هاتان الإمكانيتان ولماذا نكون ملزمين بالاختيار بين المودّة والعدالة؟ يرى البعض أنّ حسّ العدالة هو الشرط المسبق أو لنقل إنّه عنصر مُكوّن لمشاعر المودّة بين الناس. ويبدو أن الماركسيين يفترضون أنّنا إذا اعترفنا للأفراد بحقوق سيسارعون للمطالبة بها آليا دون اكتراث بما يترتّب عن ممارستها من آثار على غيرهم، وخصوصا على أولئك الذين تربطهم بهم علاقات ودّ. فبوكنان مثلا يقول إنّ العدالة تفترض أنّنا «نحشر الأطراف المتنازعة ضمن زاوية ضيّقة ونوكل إليها الدور الغير مريح لأصحاب حقوق» [Buchanan 1982 : 178 وانظر Sandel 1982 : 30-33]. وقد صدرت عن الجماعتين نفس الاعتراضات تجاه فكرة «الحديث باسم الحقوق»، إذ يرون أن لغة الحقوق والعدالة تدفع بنا صوب تصوّر للحياة الاجتماعية يجعلها قائمة على النزاع ومماثلة للعبة غير تعاونية، حيث ما يربحه طرف يخسره الطرف الأخر. وتصوّر كهذا يفقدنا نبل مشاعر المودّة والعطف.

لكن لماذا لا تُمنح لي إمكانية التخلّي عن حقوقي كلّما تبيّن لي أن ممارستها قد تُؤذي من أحبّ؟ لننظر فقط في العائلة. هل يعني أن يكون للنساء الحقّ في فرنسا في الإقامة، قصد العمل، في مدينة غير تلك التي يقيم فيها أزواجهنّ ودون طلب موافقتهم أن جميعهن ستمارسن هذا الحقّ دون اكتراث بمسألة الانسجام الأسريّ؟ (و هل أن الرجال الذين تمتّعوا دوما بهذا الحقّ لم يفرّطوا في فرص للارتقاء المهني من أجل أسرهم؟). يرى **بوكنان** أن «الرؤية الماركسية لجماعة أصيلة -مقابل مجرّد رابطة حقوقيّة- تظلّ ذات جاذبية كبيرة لمن يعتبر صلات الاحترام المتبادل بين أصحاب الحقوق هي من الصرامة والبرودة إلى حدّ يجعلها لا تعبّر عن أفضل ما تنضح به العلاقات الإنسانية» [Buchanan 1982: 78]. لكن، إذا أخذنا العائلة كمثال لما هو أفضل ما في العلاقات الإنسانية فلن يكون عندها هناك معنى لهذا التقابل. ألم تكن العائلة هي الأخرى رابطة حقوقيّة يكون الآباء والأبناء داخلها أصحاب حقوق (حتى وإن لم تكن لهم نفس الحقوق)؟ هل يعني أن الزواج لن يشكل كوكبة المودّة المتبادلة طالما هو يقتضي ما عبّر عنه **كانط** بالعقد بين شخصين من أجل «الاستخدام المتبادل لأعضائهما الجنسية»؟ بالطبع لا. فداخل الأسرة يمكن أن تُرسى علاقات ودّ ومحبّة لا

تعيقهـا البتـة الطبيعة الحقوقية والقانونية للزواج. ولا يعتقد أحد أنّ سـلوك البشر لن يخضع إلى قانون الحبّ إلا متى حُرموا من فرصة للتصرّف على نحو مغاير[1].

ولا تفـترض أطروحة رولز حـول أولويّة العدالة أنّ «الفرد يريـد أو ينبغي عليه أن يرفع إلى أعلى ما يمكنه سـقف مطالبته بامتيازات له حقّ فيها» [Baker 1985 : 918]. فأولويّة العدالة لا تضمن للأفراد فقط إمكانية المطالبة ببعض الامتيازات وإنما تُهيّئ لهم كذلك المجال لتقاسـم هذه الامتيازات مع من يحبّون. ويضلّ الكرماء والعاطفيون عـلى حالهم من الكرم والعطف حتـى عند امتلاكهم لحقـوق مشروعة، فلا تكبح أولوية العدالة هذه المشاعر وإنما تجعلها قابلة للتحقّق. ولا تعوق العدالة مشاعر العطف والـودّ وإنما تـردّ الظلم وتمنع التعدّي على الحقوق المشروعـة وارتهان مصالح البعض إلى البعض الآخر [Baker 1985 : 920]. وبطبيعة الحال يعدّ التعدّي على حقوق الغير نقيض مشاعر العطف والودّ الأصيلة.

وليسـت العدالة منسـجمة فقط مع مقتضى العناية بالآخرين بـل إنها تمثّل هي ذاتها شكلا من أشـكال العناية بالآخر. ونقول أحيانا إنّ الانشـغال بالحقوق يتضمّن فهما للـذات يفترض فيها الأنانية المجحفة ويجعلها تبحث على نحو محموم عن سـبل النجاة بنفسها من عدوانية الآخرين في عالم اجتماعي يسوده الخوف ويكون التفاعل بين أفراده على منوال لعبة يساوي مجموعها صفرًا. ففي رأي بوكنان مثلا أن يكون الفرد نفسه صاحـب حقوق يعـني «أن ينظر إلى ذاته كطرف من ضمن أطراف قد تجد نفسـها في نزاع بينشخصي ويتعيّن عليها عندئذ أن تطرح على الطاولة مطالبها الخاصّة» [Buchanan 1982 : 76].

لكن الأمـر يتعلّق هنا بضربين مختلفين من فهم الـذات لذاتها وإن خلط بوكنان بينهـما. فالثانيـة لا تتعلّـق باحتمال تلبية حاجتـي أو رغبتي وإنما بالمبادئ التي تسـوّغ لي القـول بأنني ألبّيهـا على نحو مشروع (وليس على نحو أنانيّ). وبهذا أسـتطيع أن أتجنّب اسـتغلال الودّ (الذي قد يدفع إلى حدّ التضحيـة بالنفس) الذي يكنّه الآخرون لي. في حالـة كهذه، يمكن لمعيار في العدل تحديد ما لي الحـقّ فيه (على نحو غير أناني) وإن عبّر الآخرون عن استعدادهم لمنحي أكثر مما يجوز لي الطمع في الفوز به.

يمكـن للعدالـة أن تصلح أيضا كمقياس لتحديد كيفيـة التعامل مع حاجات الآخريـن حتى وإن كان الدافع الذي يجعلني أودّ مسـاعدتهم هو فقط حبّي لهم. وقد أكون راغبا في مسـاعدة العديد من الأشخاص، كلّهم في حاجة إلى المساعدة، لأنني أحبّهـم وليـس لأنّ لهم حـقّ عليّ في المسـاعدة. لكن ما العمـل إذا كانت حاجاتهم

1- انظـر Sandel 1982 : 30-3; Glendon 1991; Etzioni 1993; Hardwig 1990. ويقـدّم لنـا Waldron 1993 : 370-91 رؤية أكثر طرافة تؤكد أن مفاهيم الحقوق والعدالة، وإن كان لا ضرورة لها عندما توجد العاطفة والمودّة، تصبح ضرورية للتعامل مع تلك الأوضاع التي تخبو فيها مثل تلك المشاعر.

متضاربة فيما بينها؟ كما بيّن رولز، لا فائدة من القول أنّ عليّ أن أتصرّف بروح العطف والإحسان نحوهم بدل روح العدالة لأن «العطف يصبح عاجزا عندما تتضارب المشاعر داخل الشخص تجاه مواضيع عديدة» [Rawls 1971 : 190]. فحتى إن كان الحبّ هو المحفّز لفعلي فإنّه يمكن أن أستند مع ذلك إلى مقياس في العدل باعتبار أن الحبّ يمكن أن يدفعني في اتجاهات متناقضة. لهذا «إن أمكن للصداقة إبطال دافع العدالة فإنها لا تزيل مفعول جوانب أخرى من العدالة من حيث هي معيار. فالأصدقاء لا يدركون على نحو آليّ كيف عليهم أن يتصرّفوا تجاه بعضهم البعض» [Galston 1980 : 289 n. 11]. تخدم العدالة إذن هدفين هامين. فعندما أتقدّم بمطالب أستطيع أن أعرف على وجه الدقة ما هي حقوقي، حتى إن لم يستجب الآخرون لطلباتي ودون أن أشغل نفسي بمدى اتّساع مجال تلك الحقوق. وعندما أجيب على ما يطالبني به الآخرون أستطيع أن أعرف ما هي حقوقهم حتى وإن كان الودّ هو الحافز لجوابي. وفي كلتا الحالتين لا يمكن أن يُختزل اهتمامي بمقتضيات العدالة في موقف مطلبي فجّ.

وللاعتراف العمومي بالحقوق أهمية أخرى. فيمكن لشخص ما أن يثق في قدرته على نيْل ما يرغب فيه ما دام يتمتّع بمنزلة اجتماعية محترمة جدّا (كأن يكون مدرّس مثلا) فهو ليس في حاجة للاتكاء على حقوقه، بالمعنى الأوّل الذي يفهمها به بوكنان، إذ يقدّر الآخرون مساهمته المهنيّة حقّ قدرها ويجازونه عليها بسخاء. ولكن يمكن للشخص نفسه أن يرغب في معرفة إن كان الآخرون سيمنحونه هذه الحقوق حتى لو لم يعترفوا بقيمة مساهمته تلك. وقد يرغب في ذلك حتى ولو لم يكن ينوي تغيير مهنته لأن ذلك الاعتراف يمنح شخصه قيمة في ذاته ولذاته لا لمجرّد أنّه يشغل وظيفة اجتماعيّة مّا.

فالعدالة هي أكثر من مجرّد فضيلة علاجية. وإن كانت تصحّح البعض عن عيوب التنسيق الاجتماعيّ، وهي عيوب لا يمكن محوها، إلاّ أنها تعبّر أيضا عن الاحترام للأفراد كغايات في ذواتهم لا كأدوات لغايات غيرهم أو لغاية الخير المشترك. فهي تعترف بالمساواة بين كلّ أعضاء المجتمع في القيمة من خلال إقرارها لائحة حقوق نستطيع أن نستنجد بها بكامل الشرعية ولكنّها لا تُلزم الأفراد بممارسة هذه الحقوق على حساب من يحبّون أو على حساب مشاريعهم الخاصّة. فالعدالة تمثّل شكلا من العناية بأفراد مجتمعنا وتسمح لنا بالحفاظ على كلّ الأشكال الأخرى من علاقات الودّ والمحبّة التي تربطنا بالآخرين، وهو ما لا يتعارض مع فكرة المساواة الأخلاقية باعتبارها الركيزة لمفهوم العدالة. لكن، ما لا يستقيم هو القول أن بإمكاننا أن نؤسّس جماعة يكون أعضاءها سواسية وأن نستبعد، في نفس الوقت، مفاهيم الإنصاف والحقوق والواجبات[1].

1- حول الطريقة التي تمزج فيها الزيجات الحسنة والصداقات الحسنة الحبّ والعدالة، انظر Okin 1989b; Kleingeld 1998; Friedman 1993. وحول الطريقة التي تظهر قيمنا الأخلاقية من خلال القرارات التي نتخذها حول ما إذا كان علينا ممارسة

إن إسقاط ماركس لمسألة العدالة من اهتمامه يندرج في مخطّط شامل، فقد كان يعتقد أن الشيوعيّة ستُلغي الحاجة إلى العديد من المفاهيم والمقولات الأساسية للفكر الليبرالي بما فيها تلك المتعلّقة بالحقوق والتسامح والديمقراطية التمثيلية والمنافسة بين الأحزاب السياسية ودولة القانون والأسواق. فكلّ هذه المفاهيم هي كما يعتقد ماركس «مُسكّنة فقط ومهدّئة للتوتّرات بدل أن تمكّن من حلّ المشاكل المادية والاجتماعية والثقافية والابستمولوجية التي تجعل عمليات العلاج تلك نافلة» [Lukes 1995; 3]. فماركس يتصوّر مجتمعا يكون في المستقبل متخلّصا من الندرة والنزاع بين المصالح الاقتصادية وخاليا من الانقسامات الإثنية والدينية ومن آثار المعقولية الناقصة أيضا. علاوة على هذا، وكما بيّنت في مستهلّ هذا الفصل يعتبر ماركس أنّ خوض مجادلات أخلاقيّة حول صلاحية هذه العادات السلوكية وحول هذه المؤسّسات يؤدّي إلى صرف الاهتمام عن العمل الحقيقيّ وهو الثورة البروليتاريّة الحتميّة. وكنتيجة وحتى أمد قريب، قلّة هم الماركسيون الذين رأوا فائدة في بلورة نظرية معياريّة في العدالة وفي الحقوق وفي التسامح والديمقراطية.

لكن، يعترف اليوم جلّ الماركسيين التحليليين تقريبا بأن الندرة والنزاع والتعدّدية والمعقوليّة الناقصة سِماتٌ دائمة للوضع الإنساني وأن على كلّ نظرية سياسية معيارية أن تُفسّر لنا كيف ستستطيع المؤسّسات السياسيّة أن تتدبّر هذه الأمور. وأوّل خطوة في هذا الاتجاه تتمثّل في بلورة نظرية ماركسيّة في العدالة[1].

2. العدالة الشيوعية

وإذا كانت العدالة مطلوبة ولا يمكن الاستغناء عنها، فما هي الصورة التي ستكون عليها العدالة الماركسية؟ من الشائع جدّا اعتبار الماركسية ذات وجهة مساواتية أكثر راديكالية من الليبرالية وتنحو أكثر صوب «اليسار». والأكيد أن هذا سيكون صحيحا إن عنينا بالليبرالية تلك الصورة التبسيطية منها والتي تختزلها

حقوقنا ومتى انظر Meyer 1997; Tomasi 1991, 2001: chap.3. كدفاع عن مركزية الحقوق بالنسبة لكلّ تصوّر معقول لمفهوم الجماعة، أنظر Walker 1998; Ignatieff 2000; Dworkin 1989.

1- كما سبق أن أشرت في بداية الفصل قدّم الماركسيون اعتراضات أخرى ضدّ فكرة العدالة. فهم يعتبرون مثلا أن إثارة مسألة العدالة يخلق في معظم الأحيان انقسامات استراتيجية لأن مفهومها يتضمن وجها مشبوها فيه ولأنه لا جدوى منها مادامت المصالح المعقولة للفئات المضطهَدة والمُعدمة داخل المجتمع هي التي تحرّك التاريخ. وهناك اعتراض آخر يساق ضدّ العدالة من هذه الوجهة الماركسية يتمثل في أن مختلف تصورات العدالة تصطبغ بصبغة أيديولوجية وتعكس علاقات الملكية القائمة ولا يمكن بالتالي أن تظهر رؤية اشتراكية للعدالة إلا متى تغيّرت علاقات الملكية. وتتأتى مجمل هذه الاعتراضات من نظرية المادية التاريخية التي صاغها ماركس. فيما يخصّ الطابع الأيديولوجي للعدالة انظر: [Wood 1972 : 274; Brenkert 1983: 154-5; Wood 1981: 131-2 وانظر كذلك أجوبة Geras عنها في Geras 1989: 226-8; وكذلك Arnesson 1981: 217- 2 وNielsen 1989.] وحول دور الدوافع الأخلاقية في الصراع الطبقي، انظر [Wood 1984; Miller 1984: 15-97 وكذلك أجوبة Geras 1989 في الصفحات من 251-254 وانظر كذلك Nielsen 1987].

في أيديولوجيا المساواة في الحظوظ التي تقول أن اللامساواة اللامحدودة مشروعة طالما ظلّت الوظائف التي توفّر المداخيل الأرفع مفتوحة للمنافسة بين الجميع (انظر أعلاه الفصل 3 «الحجة الحدسية للمساواة في الحظوظ»). لكن باعتبار أن رولز نفسه يرفض مثل هذه الأيديولوجيا المهيمنة ،ولا يضع أيّ حدود مسبّقة أمام إمكانيّة تحقيق المساواة في الموارد بين الناس، لا نرى حيزا شاغرا على يسار الصِيغة الرولزية للعدالة الليبرالية المساواتيّة. فلا يكمن الاختلاف بين العدالة الماركسية والعدالة الرولزية في مدى سعي كلّ منهما لتحقيق المساواة في الموارد، وإنما في الشكل الذي يتعيّن أن تُنجز من خلاله هذه العمليّة. ففي رأي رولز يتعيّن تحقيق المساواة في الموارد من خلال توفير أقساط متساوية من الملكية الخاصّة لكلّ فرد. وبالنسبة إلى **ماركس** «تتلخص نظرية الشيوعيين في جملة واحدة: إلغاء الملكية الخاصة»، فلا يُسمح بالملكية الخاصة إلا لوسائل الاستخدام اليومي كالملبس والأثاث ووسائل الترفيه. وتتشبث الماركسية بالطرح «الأساسيّ» القائل بأنّ «لا وجود لأيّ حقّ أخلاقيّ في الملكية الخاصّة وفي التحكّم في قوى الإنتاج» [Geras 1989 : 255; Cohen 1988 : 298]. ولا يمكن تحقيق هذه المساواة في موارد الإنتاج إلا من خلال جمعنتها وضمان مشاركة كلّ فرد على نحو متساوٍ مع غيره في القرارات العامة المتعلّقة بسبل استخدام وسائل الإنتاج سواء على مستوى العمل الفردي أو على مستوى التخطيط للاقتصاد الوطني.

فلماذا يتعيّن على المساواة أن تأخذ شكل حيازة متساوية للموارد العامة بدل أن تكون في شكل توزيع متساوٍ للموارد الخاصة؟ إن أحد أسباب ذلك يعود إلى أن الفكرة الرولزية حول «ديمقراطية المالكين» غير قابلة للتطبيق عمليا. ففي الاقتصاديات الحديثة لا يمكن تحقيق المساواة بين الناس من حيث ملكية وسائل الإنتاج إلا بتحويل الملكية الفردية إلى ملكية جماعية، إذ كما يلاحظ **انجلز** «لا تستطيع البرجوازية تحويل وسائل الإنتاج المحدودة إلى قوى إنتاج فاعلة دون تحويل تلك التي هي في حوزة الفرد إلى قوى إنتاج جماعية لا تُستخدم إلا من الجميع». أمّا في النظام الرأسماليّ فإنّ وسائل الإنتاج التي أصبحت مشتركة يُنظر إليها «كما لو أنها لا تزال وسائل إنتاج للأفراد». هذا التناقض لا يزول إلا إذا «استولى المجتمع كليّا على وسائل الإنتاج التّي أصبحت بحجم يجعلها غير قابلة لأن تُدار من غيره» [Marx & Engels 1968 : 413, 414, 423].

وبالنسبة **لإنجلز** لا تتأتى الحاجة إلى جمعنة وسائل الإنتاج من نظرية ما في العدل وإنما لانعدام وسيلة أخرى لتحقيق المساواة في الموارد في مجتمع ذي اقتصاد صناعي حديث. ويقدّم بعض الماركسيين اعتراضات ذات طبيعية أمبيريقية ضد تأكيد رولز أن اللامساواة الناجمة عن الصفقات التجارية التي تُعقَدُ داخل مجتمع محكم التنظيم تتمّ على نحو يستفيد منه الجميع. وإن كانت هذه الفرضية غير مُثبتة (ولا يأتينا رولز بأيّ إثبات لها) فإن تبيّن لنا عجز آليات إعادة التوزيع على الصمود أمام الضغوط السياسية،

فإنّه يمكن أن نعتمد عندئذ الاشتراكية على قاعدة «مبدأ الاحتمال الأكبر» [324 & Clark; 68- 69 : Di Quattro 1983; Gentis: 1978 23 و11 : Schweickart 1978].

ولهذه الاعتبارات، ولأسباب أخرى أيضا، استنتج بعض النقاد أنّ فكرة رولز حول ديمقراطية المالكين هي «في أفضل الاحتمالات ضرب من الخيال» [Nielsen 1978: 228]. ويرى بعض النقاد أن هذا المصطلح ليس له من معنى إلا في سياق استخدام دجيفرسون لمفهوم مجتمع فلاحيّ متركّب من مُلاّك أراضي مستقلّين [MacPherson 1973: 135-136; Weale 1983: 57]. وإن كان الأمر كذلك فإنّ جمعنة وسائل الإنتاج تكون أفضل طريقة لتوفير شروط تحقيق مبدإ التباين. وللأسف، لم يبلور رولز كما يلزم نموذجه في المجتمع العادل حتى يمكن لنا الوقوف أمبيريقيا على مدى صلاحيته.

وإذا كانت هذه الاعتراضات على صحّة نظام مساواتي، قائم على الملكية الخاصة، تعبّر عن جزء هام من النقد الذي يُوجّه من اليسار إلى نظرية رولز -كما هو الأمر بالنسبة لأهم المجادلات المحتدمة يوميا بين الليبراليين المساواتيين والاشتراكيين- توجد أيضا اعتراضات من طبيعة نظرية على فكرة الملكية الخاصّة ذاتها. ومن منظور العديد من الماركسيين، لا بُد أن تُلغى الملكية الفردية لوسائل الإنتاج لأنها مصدر علاقة الأجر التي هي غير عادلة في جوهرها. وبالنسبة للبعض يُمثّل العمل المُؤجّر أساسا شكلا من الاستغلال، في حين يرى فيه البعض الآخر سببا للاستلاب. ويعتبر آخرون أنه حتى وإن كان نموذج الديمقراطية الرولزية للمالكين قابل للتطبيق فالطريقة الوحيدة لضمان العدالة هي بإلغاء الملكية الخاصة.

أ- الاستغلال.

يجسّد الاستغلال، في نظر الماركسيين، نموذج اللاعدل ويبرز ذلك في مجتمعنا من خلال استغلال الرأسمالي للعامل. والعيب الأساسي في العدالة الليبرالية هو أنها تسمح باستمرار الاستغلال بقبولها فكرة بيع قوة العمل وشرائها. فهل من الصحيح أن العدالة الليبرالية تسمح للبعض باستغلال البعض الآخر؟ في الكلام اليومي نتحدث عن استغلال (أشخاص لأشخاص وليس لموارد طبيعية) عندما «يستفيد على نحو غير منصف شخص ما من خدمات شخص آخر». ولذلك تفترض كلّ نظرية في العدالة تصوّرا لما يمكن أن يُسمح أو لا يسمح به عند الاستفادة من خدمات الآخرين. ووفق نظرية رولز، مثلا، يستفيد شخص ذو موهبة كبيرة من شخص آخر أقل موهبة منه إن استغلّ ضعف موقفه التفاوضيّ أثناء إبرام العقد ليفوز لنفسه بموارد أكبر من تلك التي يسمح بها مبدأ التباين. وفي المقابل، لا يمكن الحديث عن استغلال عندما يستفيد شخص من عمل غيره وتحصل فائدة للأشخاص الأقلّ دخلا من غيرهم. وإن كنّا مقتنعين بصحّة نظرية رولز، فسنُبعد عنها شبهة إباحة الاستغلال، إذ يعني تبني نظرية في

العدالة قبول المقياس الذي تضعه لتحديد اللحظة التي نصبح فيها مستفيدين على نحو غير عادل من الآخرين.

ولكنّ الماركسيين يعتمدون تعريفا أكثر تقنية من ذلك في تحديد مصطلح الاستغلال. ووفق هذا الاستعمال التقني نعني بالاستغلال تلك الظاهرة المحدّدة التي تتمثل في استخراج الرأسمالي من عمل العامل قيمة أكبر (في شكل بضاعة منتجة) من تلك التي تُرجع إلى العامل كمقابل لعمله (في شكل أجر). ففي النظرية الماركسيّة الكلاسيكيّة لا ينتدب الرأسماليّون العمّال إلا عندما يكونون قادرين على انتزاع «فائض القيمة» منهم. فالاستغلال المتمثل في نقل فائض القيمة من العامل إلى الرأسمالي قائم إذن في كلّ علاقة أجر. ونقول أحيانا إنّ التعريف التقني لمصطلح الاستغلال ذو بعد علميّ أكثر مما هو أخلاقيّ. فاستغلال الرأسمالي مثلا لفائض القيمة يفسّر وجود الفوائد في اقتصاد تنافسيّ ولكنّه لا يعني في حدّ ذاته أنّ استخراج فائض القيمة يمثّل فعلا قابلا للإدانة الأخلاقيّة. ومع ذلك رأى معظم الماركسيين في ذلك علامة على اللاعدل وذهبوا حتىّ إلى حدّ اعتباره النموذج المجسّد للاعدل.

فمن الجدير إذن أن نتساءل إن كان للاستغلال، وفق الرؤية الماركسية، دلالة أخلاقيّة، وهل يفترض الاستغلال حصول شخص على فائدة غير مشروعة على حساب شخص آخر؟ تمثُل الحجّة التقليديّة التي تعتبر الاستغلال وفق معناه التقنيّ فعلا غير عادل، على النحو التالي [انظر Cohen 1988 : 214]:

1. العمل والعمل وحده هو مصدر كلّ القيمة.
2. يتسلّم الرأسمالي قسطا من قيمة المُنتَجِ.

لذلك

3. يتسلّم العامل قيمة أقلّ من قيمة ما يُنتجه.
4. يتسلّم الرأسمالي جزءا من القيمة التي خلقها العامل.

لذلك

5. العامل مُستغلّ من قبل الرأسمالي.

يتضمن، في الحقيقة، هذا الاستدلال جملة من الثغرات المنطقية. فالمقدّمة (1) أقلّ ما يمكن أن يُقال فيها أنّها قابلة للنقاش. فعديد هم الماركسيون الذين حاولوا الدفاع عنها بالاستنجاد بـ«نظرية في قيمة العمل» تتحدد وفقها قيمة مُنتج ما بكميّة العمل الضروريّ لإنتاجه. لكن كما بيّن **كوهين** تُناقض في الواقع نظرية «القيمة-العمل» المقدمة (1)، لأن هذه النظرية تؤكد أن قيمة بضاعة ما تتحدّد من كميّة العمل التي يقتضيها عادة إنتاجها وليست الكمية من العمل التي بُذلت فعليا في إنتاجها. فإن استطعنا بفعل ابتكار تكنولوجي ما إنتاج بضاعة في وقت يناهز نصف ما كان يُبذل من وقت لإنتاجها تدّعي نظرية القيمة-العمل أنّ قيمة البضاعة ستنخفض بما يناهز

النصف حتى وإن لم تتغيّر كميّة العمل المتجسّدة في البضاعة المنتجة. فلا تهمّ كميّة العمل المبذولة فعلا من العامل إن كانت نظرية القيمة-العمل صحيحة.

وإذا تحدثنا من وجهة أخلاقية، لن يكون الأمر المهمّ خلق العمّال القيمة وإنما أنهم: «يخلقون ما هو ذو قيمة [...]. ولا تتأتىّ تهمة الاستغلال من استحواذ الرأسمالي على جزء من القيمة التي يُنتجها العامل وإنما من أنه يستحوذ على جزء من القيمة التي أنتجها العامل» [Cohen 1988 : 226-7]. وأن نخلق مواد ذات قيمة وأن نخلق قيمة لتلك المواد أمران مختلفان على نحو بيّن. وتقوم تهمة الاستغلال أساسا على الأمر الأوّل. فحتى وإن كانت عناصر أخرى غير قوّة العمل هي التي تقف وراء قيمة بضاعة مّا، كأن تكون قيمة مادة ما متحدّدة برغبات المستهلكين، فسيستمرّ الماركسيون في الإصرار على أن الرأسمالي يستغلّ العامل لأنّ من ينتج البضاعة هو دوما العامل لا الرأسمالي أو المُستهلك.

فلا بُدّ إذن أن يكون الاستدلال السليم على النحو التالي:

1. العامل هو الطرف الوحيد المنتج للبضاعة أي تلك المادة المُتضمّنة على قيمة.
2. يحصل الرأسمالي على جزء من قيمة المُنتج.

لذلك

3. يحصل العامل على قيمة أدنى من تلك التي خلقها.
4. يحصل الرأسمالي على جزء من القيمة التي خلقها العامل.

لهذا

5. يكون العامل مُستغَلاًّ من قبل الرأسمالي.

تقودنا هذه الصيغة المُعدّلة من الاستدلال الماركسي إلى نتيجة مفادها أن علاقة الأجر هي في صميمها شكل من الاستغلال. لكن، لا يتّضح لنا إن كان هذا الاستغلال يمثّل ضربا من اللاعدل. ففي المقام الأوّل، ليس من اللاعدل أن نعطي عن طواعية لكلّ شخص مقابلا لما أسهم به من عمل. لهذا يُضيف أغلب الماركسيين بندا حصريّا يُصبح بمقتضاه العامل مُكرَها على العمل لصالح الرأسمالي. وباعتبار أن العمال عموما لا يمتلكون أي وسيلة إنتاج ولا يستطيعون كسب عيشهم إلا بالعمل لصالح المالك الرأسماليّ (وإن كان ليس بالضرورة لصالح رأسمالي واحد)، فإن مُعظم أشكال علاقات الأجر لا تخرق هذا البند [انظر Reiman 1987 : 3; Holmstrom 1977 : 358].

يتعيّن علينا أن نطرح السؤال التالي: هل إنّ نقل ملكية القيمة المضافة، على سبيل الإكراه، يشكّل ضربا من الاستغلال على النحو المألوف للعبارة؟ سيكون تأكيد كهذا ضعيفا جدّا وفي نفس الوقت قوياً جدا. إنّه سيكون ضعيفا جدّا لأنّه سيُخرج

من دائرة الاستغلال كلّ عمل مؤجّر لا يكون مُكرها وقسريا بالمعنى الدقيق للعبارة. فإن وُجد مثلا نظام تأمين اجتماعي يضمن دخلا أدنى لكلّ المواطنين، فسيستطيع غير المالكين حينئذ أن يحافظوا على بقائهم بفضل دولة الرفاه دون الحاجة للعمل لدى الرأسمالي. لكن يمكننا القول بأنه حتى في حالة كهذه سيظلّ العمال مستغلّين فإن لم يُكرهوا على العمل عند صاحب رأسمال لكسب قوتهم فإنّهم قد يقومون بذلك اضطرارا ليضمنوا لأنفسهم مستوى لائقا من الحياة. ويمكن عندها أن نعتبر أن من اللاعدل أن يُجبروا على إنتاج فائض قيمة لصالح الرأسماليين ليتسنى لهم التمتع بحدّ أدنى من الرفاهية. ويمكن أن نعتبر إن هؤلاء الأشخاص «مكرهين» على العمل لصالح الرأسمالي باعتبار إن كلّ الخيارات الأخرى هي إما غير مقبولة أو غير معقولة. لكن كما سنرى ذلك، ليس السؤال الهام في معرفة إن كان العمال مُرغمين على العمل لصالح رأس المال وإنما إن كانت أشكال التفاوت في التمكين من الموارد، والتي «تُجبر» العمال على قبول عملية نقل فائض القيمة، أشكالا منصفة أم لا.

وإنّ تعريف الاستغلال بأنه نقل من خلال القسر للملكية فائض القيمة لَهُوَ أيضا موقف لا يخلو من شطط لأنه توجد أمثلة عدّة على عمليات نقل لفائض القيمة تظّل مشروعة رغم طابعها القسريّ. فما الذي سنقوله في حالة عامل يشتغل لدى شخص مّا بصفة مساعد متمرّن مدّة خمس سنوات ليصبح هو نفسه فيما بعد رأسماليا (أو عرف حرفي) بعد هذه المدّة؟ وفق جافري رايمن حتى في حال كهذا يتعلق الأمر باستغلال: «فنحن نتألم من واقعة أن بعض العمال يضطرون لبيع قوة عملهم لأن ذلك يعني إجبارهم على العمل دون مقابل. وإن أزعجنا الوقت الذي يجبرون على قضائه للعمل دون مقابل فلأننا نأسف لفكرة العمل دون أجر مهما كانت المدّة المقضّاة في أدائه» [Reiman 1987 : 36].

ولكنّ فكرة كهذه لا تستقيم البتة. فإن كان كلّ العمّال يستطيعون أن يصبحوا رأسماليين وكان كلّ الرأسماليين يبتدئون حياتهم المهنية عمّالا فإنّه يكفي أن نأخذ في الاعتبار المدّة الكاملة لحياة بشرية حتى نكتشف أنه ليس هناك أي لامساواة. فمثلما هو الأمر بالنسبة للمساعد المتمرّن توجد مدّة يتعيّن على العامل أن يدفع فيها ما يتخلّد بذمته [انظر Cohen 1988 : 261، الهامش 9]. وإن شدّدنا على أن كلّ ضرب من النقل للملكية فائض القيمة هو شكل من الاستغلال، مهما كانت منزلة ذلك النقل في إطار النموذج العام للعدالة التوزيعية، قد تُفقد تهمة الاستغلال قوّتها الأخلاقيّة. إذ يصبح موقف كهذا أثرا لنزعة تيميّة تقدّس ملكيّة الذات لمنتجات عملها، بل قد يعبّر عن تشبّث بالملكية من قبيل التشبّث الليبرتاريني بملكية الذات لذاتها:

يقول الماركسيون أن الرأسماليين يسرقون من البروليتاريين مدّة عملهم. لكن لا نسرق من شخص مّا إلا ما يكون حقّا ملكا له. والنقد الماركسي للاعدل الرأسمالي يفترض إذن أن العامل هو المالك الحقيقيّ للوقت الذي يقضيه في العمل، فهو فقط ولا أحد غيره يحقّ له

أن يقرّر ما الذي يريد فعله به [...]. لهذا فالأطروحة الماركسية القائلة بأن صاحب رأس المال يستغلّ العامل لا تصحّ إلا بتأكيد أن الأفراد هم المالكون الشرعيون لمؤهلاتهم الخاصة [...]. وإن اتبعنا نحن مثال الماركسيين وجعلنا من تملّك مدّة العمل، في الشكل الأعمّ، نموذجا للاعدل فلن نستطيع عندها أن نتهرّب من الإقرار بشيء هو من قبيل ملكية الذات لذاتها [Cohen 1990a : 366-369].

إن تأكيدا كهذا لهوَ من طبيعة ليبرتارينية، وذلك يتأكّد لنا عندما تُقدَّم الضريبة الإجبارية لصالح الأطفال والمعوّقين باعتبارها شكلا من الاستغلال. فإذا استندنا إلى تعريف رايمن للاستغلال يكون في إجبار العمّال على دفع ضرائب لمساعدة المعوّقين إكراها لهم في الحقيقة على العمل دون مقابل[1].

وقد نفى كوهين، في أوّل عرض قدّمه للحجّة الماركسية حول الاستغلال، أن تكون هذه الحجّة تفترض أنّ الناس يمتلكون منتجات عملهم: «حينما نقول إن الرأسمالي يستغلّ العامل عندما يستحوذ على جزء من قيمة ما أنتجه فذلك لا يعني بالضرورة أن كلّ هذه القيمة لا بُدّ أن تعود ملكيتها إلى العامل. يمكن أن نعتمد مبدأ توزيع وفق الحاجات ونضيف إليه تأكيدا بأن الرأسمالي يستغلّ العامل لأنّه لا يحصل على جزء من قيمة ما أنتجه العامل بدافع الحاجة» [Cohen 1988 : 230]. ولكن ما الذي يبرّر عند ذلك الادّعاء بأن الرأسمالي يستغلّ العامل؟ حتى إن افترضنا أنّ الرأسماليّ ليس في حاجة إلى البضاعة وليس له بالتالي أيّ حقّ في المطالبة بها لنفسه فإنّه لا يترتّب عن ذلك أن للعامل حقّا مشروعا في المطالبة بملكيتها وفق مبدإ الحاجة. ويمكن تماما أن يتدخل طرف ثالث إذا كان يرى نفسه في حاجة لها أكثر منهما الاثنين، كأن يكون طفلا مثلا، وسيصبح عندها صاحب الحقّ الوحيد المشروع لملكيّة البضاعة. وإن وضع الرأسمالي مع ذلك يده على البضاعة فسيكون عندها قد تعدّى على حقّ الطفل لا العامل. والشيء نفسه ينطبق على العامل أيضا، فإن استحوذ هو على البضاعة فسيُتّهم بالتعدّي على حقوق غيره. فعندما لا يُحترم مبدأ الحاجات سيكون الضحايا هم الأشخاص المُعوزين لا المُنتجين.

لكن، إن اتفق أن كان صاحب رأس المال هو المحتاج إلى فائض القيمة، كيف سيكون الأمر عندها؟ لنفترض أن الرأسمالي معوّق وأنه لحسن حظّه قد ورث عددا مهمّا من أسهم الشركة المنتجة للبضاعة. حتى في حال كهذا، يقول كوهين: سيظلّ هناك استغلال لأن «السبب الذي يجعله يحصل على جزء من قيمة ما أنتجه العامل لا يتأتّى من الحاجة»، وإنما من ملكية وسائل الإنتاج. عندئذ، من الذي يكون مُستغلاّ من قبل صاحب رأس المال؟ الجواب : لا أحد لأنه وفق مبدإ الحاجات لا أحد يستطيع أن يطمح على نحو مشروع إلى امتلاك هذه الموارد. علاوة على ذلك، يحقّ لنا أن

1- مقارنة بالكمّ الهائل من الكتابات التي أنتجها الماركسيون التحليليون حول العدالة، لا يوجد إلا القليل من الأعمال المخصّصة، من الماركسيين، لبلورة معالم نظرية في الديمقراطية. كاستثناء مهمّ في هذا السياق، انظر Gilbert 1980; 1991.

نتساءل لماذا لا تكون الحاجة هي ما يدفع الرأسمالي إلى امتلاك فائض القيمة؟ ما الذي يُمكن قوله لو أن الدولة تعهّدت بتزويد الأشخاص المُعوّقين برأس مال يضمن لهم مداخيل ماليّة قارّة لتجنيبهم مخاطر تقلّبات السياسة اليومية؟ يُمكن أن يمثّل تخصيص رأس مال لصالح المُعوّقين طريقة ناجعة لتلبية مقتضيات مبدإ الحاجة [انظر Cohen 1990a : 369-371; Arnesson 1981 : 206-208]. وعندما نتخلّى عن مبدإ ملكية الذات لذاتها لن يصبح عندها امتلاك فائض القيمة خيارا مساويا للاستغلال، إذ يتوقّف الأمر بأسره على الطريقة التي بها تكون معاملة اقتصادية مّا تُلبّي مقتضيات تصوّرٍ عام حول العدالة التوزيعيّة.

وتطرح حجّة الاستغلال مشكلا آخر أمامنا هو: كيف سيكون موقفنا تجاه من يُرغمون على عدم بيع قوّة عملهم؟ في العديد من البلدان يمنع القانون النساء المتزوّجات من العمل المؤجّر، فهنّ غير مُستغَلّات بل محميات أيضا من كلّ استغلال، وهذه الحجّة مستخدمة كثيرا ممن يناصرون التمييز بين الجنسين. لنفترض أن في مجتمعات كهذه تتقاضى النساء المتزوجات منحة شهرية يقع تمويلها عبر الاقتطاع الضريبي. أفلا يُمكن انطلاقا من الحجة الماركسية، أن نعتبر أولئك النساء في موقع من يستغلّ غيره باعتبار أن جزءا من دخل كلّ عامل سيُنتزع منه ليوضع على ذمّتهنّ؟ سيكون حقّا من فساد الرويّة اعتبار نساء، في حالة كهذه، المستفيدات من إجراء يكرّس الاستغلال. ففي الواقع، تتحمل نساء في وضع كهذا ظلما أكثر فداحة من الاستغلال الرأسمالي، وهو ما حدا بالحركات النسوية إلى جعل أوّل أهدافها حصول النساء على المساواة في التمكين من العمل[1]. ولنفكّر أيضا في العاطلين عن العمل الذين، وإن كان لهم الحقّ قانونا في عمل مقابل أجر، فإنّهم لا ينجحون دوما في الظفر به. فهم ليسوا موضع استغلال بالمعنى الماركسي للفظ ما داموا لا ينتجون فائض قيمة يمكن للرأسمالي أن يَستوليَ عليه. لكن إن فرضت الدولة على الشغّالين ضريبة لتمويل منحة البطالة سيتحوّل هؤلاء إلى

1- ينفي رايمن أن يكون وجوب مساعدة المعوّقين متضمّنا لشكل ما من الاستغلال لأنه يمكن أن يُنظر إليه كضرب من سياسة ائتمان يدفع كلّ المواطنين كُلفتها. وأن يكون بالتالي بمثابة «دفع غير مباشر لمستحقات عمل مساوٍ لما بذله الأفراد من جهد ولا يخالف المبدإ الأساسي للتوزيع» الذي يقضي بأن لا يشتغل أي شخص لصالح شخص آخر [Reiman : 312, n.2]. إلا أنه من البيّن أن فرضية كهذه لا تنطبق على العديد من المستفيدين من هذه المساعدة كالأشخاص المصابين مثلا بتشوّهات خطيرة منذ الولادة مثلا. ويعتبر هلمستروم - وهو الذي يعرّف مثل رايمن الاستغلال بأنه «فائض من العمل القسري الغير مدفوع الثمن» [Holmstrom 1977 : 358]- أنّ الاقتطاعات الضريبية لصالح المُعوّقين لا تمثّل شكلا من الاستغلال لأن هذا «الفائض يخضع لرقابة من أنتجوه. فنحن لا نجد أنفسنا هنا أمام طبقة من غير المنتجين تستحوذ على ما أنتجه الشغّالون. فلا يستهلك الشغّالون هذه السلع لا على نحو مباشر ولا على نحو غير مباشر، وإنما يراقبون فقط صيرورتها من حيث هم يشكّلون طبقة» [Holmstrom 1977 : 363]. ولكن أن يراقب الشغّالون كطبقة مسار هذه البضائع ليس دليلا كافيا على أن الشغّالين كأفراد ليسوا مكرهين على القيام بهذا الضرب من التحويلات لفائض القيمة. فما الذي يحدث إذا لم أوافق كفرد ينتمي إلى طبقة العمال على ما تقرّر الطبقة العاملة بأسرها القيام به بهذا الفائض؟ هل لي الحق في الإصرار على المطالبة بكامل قيمة ما أنتجته؟ وإذا لم يكن لي الحق في ذلك، وإذا كان عليّ العمل لكسب لقمة العيش، ألا أكون عندها مُستغلا وفق تعريف هلمستروم نفسه؟ وكيف سيكون الأمر لو كان الحقّ في الرفاه المادي مضمونا في الدستور وكان الشغّالون مُلزمين قانونا بتقديم العون للمُعوّقين؟ في حالة كهذه تكون الطبقة العاملة في مجموعها مُستغَلّة وفق تعريف هلمستروم لأنها لا تتحكم من حيث القانون في فائض القيمة برمّته.

فئة تستغلُّ هي الأخرى غيرها من الشغّالين. ومع هذا نعرف أن وضعهم يظلّ أسْوَأ ممن يتمتّع بعمل مؤجّر[Roemer 1982b : 297; 1988 : 134-135].

وتوحي كلّ هذه الأمثلة بوجود جَور ضارب بجذوره في مدى أعمق من الاستغلال يتمثل في اللامساواة من حيث النفاذ إلى وسائل الإنتاج، ويُعاني من هذا الجور على حدّ السواء كلّ من النساء اللاتي لم تتحرّرن بعدُ والعاطلون عن العمل والشغّالون، في حين يستفيد منه أصحاب رؤوس الأموال. فاستغلال الرأسماليين للعمال ليس إلا وجها من تلك الوجوه التي يمكن أن تتجسّم من خلالها اللامساواة على صعيد توزيع الموارد[1]. وليست حالة التبعيّة التيّ عليها النساء والعاطلون عن العمل إلا وجها آخر لتلك اللامساواة، فاعتبارا للجهود التي يبذلها الناس للحصول على عمل لن نبالغ عندما نقول: إن هذا الشكل هو أكثر ضررا من الأشكال المألوفة للاستغلال. فإن لم يكن المرء يمتلك وسيلة إنتاج أن يكون مُكرها على بيع قوّة عمله أفضل من أن لا يكون له الحقّ في ذلك (مثلما هو حال بعض النساء في بعض المجتمعات)، أو أن لا ينجح في ذلك (مثل ما هو حال العاطلين عن العمل)، أو أن يعيش على هامش المجتمع يقتات من الشحاذة أو السرقة أو مما يمنّ به عليه ملك مشاع (البروليتاريا الرثّة على حدّ تعبير ماركس).

هناك إذن أمر ما لا يستقيم. فكان يُفترض في نظرية الاستغلال أن تمدّنا بنقد راديكاليّ للرأسمالية. غير أنها في صيغتها الكلاسيكية، لا تكترث بحال العديد من الذين يتألمون أكثر من غيرهم داخل المجتمع الرأسمالي وتمنع في الحقيقة من اتخاذ الإجراءات الضرورية لمساعدتهم (مثلا الإعانة الاجتماعية للأطفال والعاطلين عن العمل والمُعوّقين). فعلى كلّ نظرية تروم دمج هذه المجموعات داخل المجتمع أن تتخلى عن الفكرة التي تعطي للملكية فائض القيمة مكانة مركزية وأن تفكّر في بلورة تصوّر شامل للتوزيع تندرج في إطاره عمليات نقل الملكية تلك. وذلك هو الهدف الرئيسي الذي عملت على تحقيقه دراسات رويمر حول الاستغلال. إذ يحدّد رويمر الاستغلال في معناه الماركسي لا من خلال مفردات نقل ملكية فائض القيمة وإنما من خلال مصطلح التمكين اللامتساوي من حيث وسائل الإنتاج. وفي رأيه علينا لنعرف إن كان شخص مّا مُستغلاً أم لا أن ننظر إن كان يمكنه أن يكون أفضل حالا مما هو عليه لو افترضنا حالة من القسمة المتساوية للموارد يستطيع فيها أن يرفض التعاون وأن ينسحب من اللعبة مكتفيا بحصّته من الموارد الخارجيّة وبما يحصل عليه بعمله الخاص. وإن اعتبرنا مختلف المجموعات التي تتدخل في الاقتصاد كلاعبين منخرطين في لعبة، تحدّد قواعدها علاقات الملكية القائمة، يمكن أن نقول عن مجموعة بأنها مُستغلّة إن ثبت أن وضع أعضائها سيشهد تحسّنا لو توقّفوا عن اللعب وسحبوا حصصهم الفرديّة

1- للاطلاع على محاولة جديدة بالاهتمام لإعادة صياغة مفهوم فائض القيمة لماركس حتى ينطبق على أعمال الرعاية التي تمارسها النساء دون أجر، انظر Bubeck 1995 : ch. 2.

من الموارد الخارجيّة وانطلقوا في لعبة خاصّة بهم. في رأي رويمر، سيتحسّن وضع العُمال والعاطلين عن العمل لو أنهم انسحبوا من لعبة النظام الرأسمالي، مما يدلّل فعلا على أنهم موضع استغلال.

بمعناه التقني، أي من حيث هو نقل لملكية فائض القيمة، لا يقوم الاستغلال إلا بدور محدود في نظرية رويمر، إذ لا يُمثّل إلا إحدى النتائج الأكثر تواترا للتوزيع اللاعادل الذي يميّز الرأسمالية. ولكنّ هذه النتيجة لا تتضمن أي بعد أخلاقيّ، باستثناء خرقها لمبدإ المساواة. فالاستغلال لا يكون «موضوع إدانة أخلاقية إلا متى كان أثرا لتوزيع غير متساو وغير عادل لوسائل الإنتاج» [Roemer 1988 : 130]. لذلك فنقل ملكية فائض القيمة سيكون أمرا مشروعا عندما لا يكون يحمل معه أثرا للامساواة عند توزيع الموارد وعندما يساعد على حصول الناس على تعويض عن مثل تلك اللامساواة. كذلك هو الأمر مثلا بالنسبة للاقتطاع الضريبي الذي تقوم به الدولة لفائدة العاطلين عن العمل وللنساء في البيت، فهو يحدّ من الاستغلال ولا يُفاقم حدّته، إذ يساعد على تلافي «الأضرار الناجمة عن توزيع بدئي غير متساوٍ للملكية» [Roemer 1988 : 134]. في نظر رويمر لا يوصي «الأمر الأخلاقي» الذي نستنتجه من نظرية الاستغلال بإلغاء عمليات نقل ملكية فائض القيمة، وإنما بـ«إزالة التباينات المرتبطة بملكية وسائل إنتاج يمكن أن تُسحب من أيدي مالكيها» [Roemer 1982b : 305; 1982c : 280].

ويرى كوهين أن نظرية رويمر تجعل من الماركسيين «مساواتيين أكثر انسجاما مع أنفسهم» [Cohen 1990a : 382]. ولكنّ قراءة رويمر للمفهوم الماركسي للاستغلال تنظر للاقتطاع الضريبي لصالح المعوّقين (أو الأطفال) كشكل من الاستغلال باعتبار أن اقتطاع كهذا سيمنحهم أكثر مما يستطيعون اكتسابه بأنفسهم لو قاموا باستثمار حصّتهم الفردية من الموارد[1]. أما اللامساواة الناجمة عن التفاوت بين الناس من حيث المؤهّلات الطبيعية فلا صلة لها بالاستغلال وفق مفهومه الماركسي، ولهذا فـ«الأمر الأخلاقي» لـرويمر هو أقلّ مساواة من ذلك الذي نجده في النظريات التي تبحث عن شكل ملائم من التعويض عن الإعاقات الطبيعية. وبتعريف الاستغلال كأثر لتوزيع غير متساوٍ للموارد الخارجيّة، ينظر رويمر في المسألة «دون اعتماد منطلق مساواتي راديكالي ينفي ملَكية الذات لذاتها» [Roemer 1988 : 168].

1- يعمل رويمر على تجنّب هذه النتيجة بإضافة «شرط التغلّب» إلى بناءه النظري [Roemer 1982a : 237]، ويقتضي ذلك الشرط أن لا يوجد أي «أثر إيجابي خارجي Externalities على صعيد الاستهلاك» (لا يجب أن يجني الشغالون أي متعة من الإعانة التي يخصّصونها إلى المعوّقين) [Roemer 1989 : 259]. غير أن هذه شروط أضيفت لاحقا لهذا الغرض لأنه لا علاقة لها بالأمر الأخلاقي الذي يقيم عليه رويمر (كما يقرّ هو نفسه بذلك) نظريته في الاستغلال [Roemer 1982c : 277, n.]. فهي تكاد تكون محاولات عرجاء لإبعاد المضمون الليبرتاريني لنظرية الاستغلال وتجنّب استنتاج لا يقلّ ليبرتارينية عنه يرى أن دولة الرفاه ليست أقلّ استغلالا لمواطنيها من غيرها من الدول [Bertram 1988 : 126-127].

لا يخفي رويمر تعاطفه مع النظريات التي تسلك مثل هذا التمشي الراديكالي، كنظريتي رولز ودووركين. فهو يتبنى مثل ذلك الموقف عندما يشير إلى ضرورة أن يؤدّيَ الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية إلى إزالة التفاوت بين الناس من حيث النفاذ إلى الموارد الطبيعية الذي ينتج عن التفاوت في المؤهّلات الطبيعية بين الأفراد. وهو يقول أنّه يمكن أن ننظر إلى التفاوت في المؤهلات الطبيعية كشكل من «الاستغلال الاشتراكي»، أي كمظهر من مظاهر الاستغلال الذي يتواصل في ظلّ الاشتراكية ويزول في ظلّ الشيوعية. ولكن في الوقت الذي يؤيّد فيه رويمر مشروعية إجراءات لتقييد مبدأ ملكية الذات لذاتها للتعويض عن أشكال اللامساواة المترتبة عن التفاوت في المؤهلات يرى أنّ التفاوت في المؤهلات الفردية مسألة مغايرة تماما للتصور الماركسي للطريقة التي بها يتعرّض العمال إلى الاستغلال في ظلّ النظام الرأسمالي. وتصوّر كهذا يقوم على افتراض مفاده أن للعمال الحقّ في ثمار عملهم [Roemer 1982c : 282-283; 1982b : 301-302]. وتعتمد نظرية الاستغلال الماركسية منطلقات ذات نزعة «أكثر محافظة» مما يبدو، فهي تذهب إلى أن للناس الحقّ في امتلاك ذواتهم. وهذا ما يجعل المساواة في الموارد لا تتضمّن في هذه النظرية تأكيدا على ضرورة التعويض لمن لَحِقهم حيف جرّاء التفاوت في المؤهّلات [Roemer 1998 : 160; 1982a : chs. 7-8].

ويقدّم آرنسون فهما شبيها للاستغلال. فهو يرى مثل رويمر أنه لا يصحّ لنا الحديث عن «استغلال لا مشروع» إلا عندما نكون قادرين على مقارنة الوضع الفعلي للتوزيع بوضع افتراضي من التوزيع المتساوي. ومثل التصور الرويمري للاستغلال الاشتراكي (على خلاف الاستغلال بمعناه الماركسي الضيّق) يُقصي تصوّر آرنسون تلك التباينات المتأتية من تفاوت المؤهّلات الطبيعية ومن التفاوت بين الأفراد على مستوى ملكيّة الموارد الخارجية.

ويعتقد آرنسون أننا نستطيع استنادا إلى ذلك المقياس أن ندلّل على أن الشغّالين يعانون الاستغلال في ظلّ النظام الرأسمالي لأنهم ضحايا لتفاوت على صعيد الثروة والمؤهّلات يستغلّه البعض لجني أرباح طائلة [Arnesson 1981 : 208]. ومثلما هو الأمر لدى رويمر لا يقوم نقل فائض القيمة إلا بدور لاحق في نظرية آرنسون. فهو غير مشروع إن كان نتيجة لتوزيع غير متساوٍ للموارد، لكنّه يصبح مشروعا إذا كان يُستخدم للتعويض عن التفاوت على صعيد الثروة والمؤهّلات الطبيعيّة. فالمساهمة الإجبارية لمساعدة العاطلين عن العمل مشروعة (على خلاف وجهة نظر رايمن) مثلما أن مساندة المعوّقين مشروعة هي أيضا. لكن يظلّ انتزاع القدر الأكبر من فائض القيمة من العُمّال، في ظلّ النظام الرأسمالي، انتزاعا غير مشروع ما دام يقع بين يدي من يستفيدون من التوزيع اللامتكافئ للثروة وللمؤهّلات. لهذا فالنظام الرأسمالي هو نظام استغلال لكنّ أسباب هذا الاستغلال أشدّ تعقيدا من تلك التي توحي لنا بها الحجة الماركسية الأصلية.

إنّ هذا التفسير لظاهرة الاستغلال هو بلا ريب الأكثر معقولية، فبالتركيز على المشاكل الأكثر عمومية للعدالة التوزيعية وبعدم حصر التحليل في علاقة الأجر يتمكّن رويمر وآرنسون من تجنّب المطبّين اللذين وقع فيهما تصوّر رايمن. وما يَنتج عن تحليليهما للظاهرة هو أن الشغالين، سواء أرغموا أم لا على العمل لصالح صاحب رأس المال، سيظلّون عرضة للاستغلال، حتى في ظلّ نظام مثل دولة الرفاه، ما داموا محرومين من المساواة في التمكين من وسائل الإنتاج. وتسمح لنا الوجهة التي يعتمدانها بمعالجة حالات انعدام العدل في التوزيع مثل تلك التي يعاني منها أفراد يفتقرون إلى وسائل الإنتاج أو يُحرمون من الحقّ في الشغل. وحالات كهذه تحدث خارج سياق علاقة الأجر ويغيب فيها التمكين المتساوي للجميع من الموارد[1].

وللأسف، تبدو مقاربة كهذه أكثر إغراء لأنها تترك جانبا ما هو جوهري في المقاربة الماركسية الأصلية للاستغلال. وتتميز هذه المقاربة الجديدة عن سابقتها على مستويات ثلاثة. في المستوى الأوّل، ستُستنتج مستقبلا فكرة الاستغلال من مبدإ متقدّم وأكثر عمومية يتعلّق باللامساواة التوزيعية. فحتى نستطيع التعرّف على ما يمكن نعته استغلالا علينا معرفة الحقوق التي للأشخاص على ذواتهم وعلى الموارد الخارجية. وبعد أن نكون قد جعلنا هذه المبادئ الكامنة جليّة سيتضح للعيان أن الاستغلال ليس إلا أحد الأشكال الممكنة للاعدل على صعيد التوزيع وليس النموذج الأوحد له. وللأسف، لا يزال الماركسيون مصرّين على منح الاستغلال مكانة مركزية في الأخلاق، فرويمر مثلا يوسّع من مجال الاستغلال إلى حدّ يُدرج فيه كلّ ضرب من اللامساواة في التوزيع[2]. ومثلما رأينا يمكّنه ذلك من فحص أوضاع العاطلين عن العمل والعمّال على حد السواء. لكن عندما نجعل من أوضاع هؤلاء أمثلة من حالة استغلال نقع في الغموض. فالحسّ المشترك يخبرنا أنه ليكون هناك استغلال لا بُدّ أن توجد بين المُستغِلّ والمُستغَلّ علاقة تفاعل مباشرة يحصل فيها الأوّل بطريقة غير عادلة على فوائد من الثاني، وهو ما لا ينطبق على حالة العاطلين عن العمل. فيمكن أن نقول بأنّ هناك لامبالاة غير عادلة تجاههم أو أنهم ضحايا الإقصاء ولكن ليس من المتأكد أن هناك من يستفيد من أوضاعهم، فمن المحتمل جدّا أن لا يسبّب وضعهم أي فائدة للرأسمالي. فالقول أن كلّ حالات اللاعدل تجسّد ضروبا من الاستغلال لا يأتي بجديد ولا يقوم إلا بإحلال لفظ محلّ آخر[3].

1- كما لاحظ آرنسون نفس الأسباب التي تجعل استغلال العامل الفقير عملا مشينا تجعل الرأسمالي يأتي هو الآخر فعلا مشينا عندما يجعل مصنعه يشتغل بأدنى طاقته الإنتاجية ليفقد العامل عمله ويعيش حياة البطالة والجوع [Arnesson 1993a : 288]. وفي المقابل ووفق الرؤية الماركسية التقليدية للاستغلال فإنّ صاحب رأس المال الذي يغلق مصنعه ويتوقّف عن العمل لم يَعُد يستغلّ أحدا.

2- وعلى نحو مماثل قام فان باريز بتوسيع مصطلح الاستغلال حتى يشمل حالة اللامساواة بين البلدان الفقيرة والبلدان الغنيّة (ما يسميه المواطنة-الاستغلال) وحتى حالات اللامساواة بين من يتمتعون بشغل ومن هم عاطلون عنه (ما يسميه «استغلال فرصة العمل») [Van Parijs 1993 : 143-7; 123-3].

3- لقد تخلّى رويمر عن هذه المماثلة بين الحيف والاستغلال. ولتجنب الدخول في نزاع مع الحدس الدارج الذي يقول لنا أنه لكي يكون هناك استغلال لا بدّ أن يستفيد شخص من شخص آخر، يضيف رويمر البند الحصري التالي: ليكون هناك

علاوة على ذلك، يبدو أن محاولة رويمر دمج المفهومين اللاعدل والاستغلال معا تجعل العلاقة بين المساواة والاستغلال ملتبسة، فهو يؤكّد فعلا أن مختلف أشكال اللامساواة (امتيازات غير مبررة، إقصاء، تهميش) هي حالات خاصة لنمط عام من الاستغلال. لكن العكس هو الأقرب إلى الصحة، أي إن الاستغلال هو أحد المظاهر المتعدّدة للامساواة، كما أنّه لا بُدّ من النظر إليه على قاعدة مبدإ مساواة يكون أكثر عمقا واتساعا. ويُصاغ لدى رويمر هذا المبدأ العميق في المساواة من خلال «الأمر الأخلاقي» القاضي بتوفير المساواة على مستوى التمكين من الموارد على نحو لا يصبح فيه الاستغلال النواة الأخلاقية لنظريته.

في المستوى الثاني، تقترب النظرية العامة للعدالة التي تندرج ضمنها ظاهرة الاستغلال أكثر فأكثر من نظرية في العدالة من الطراز الرولزي. فالحجة الماركسية الأصليّة تتمثل في القول أن للعمّال الحقّ في مُنتج عملهم وأن ما يجعل الرأسمالية غير عادلة هو رفضها هذا الحقّ وإرغامها العمّال على التخلّي عنه. بيد أنّ عددا من الماركسيين المعاصرين يسعون إلى تجنّب هذا المنطلق الليبرتاريني لأنه (إلى جانب أشياء أخرى) يلقي بظلال من الريبة والتوجّس على أيّ مساعدة للعمال. ولئن بدا الخطاب الماركسي حول الاستغلال أكثر راديكالية من الرؤى الليبرالية المساواتية للعدالة فإن «الإدانة الماركسية لجور النظام الرأسمالي ليست في نهاية المطاف مختلفة عن الاستنتاجات التي انتهت إليها نظريات فلسفية معاصرة أخرى تبدو أقلّ راديكاليّة منها، وإن اعتمدت هذه النظريات خطابا غير برّاق» [Roemer 1988 : 5].فنظرية آرنسون الماركسية في الاستغلال مثلا، تعتمد على نفس مبدإ التوزيع الذي مثّل أساسا لنظرية دووركين، وهو مبدأ يأخذ في الحسبان تباين التطلعات ويكون مستقلاً عن المؤهّلات الطبيعية.

في المستوى الأخير، يتخلّى هذا التوصيف الجديد لظاهرة الاستغلال عن أساس الحجة الماركسية في الاستغلال، أي تلك الفكرة التي تقول بأن هناك لاعدل متأصّل في طبيعة العمل المؤجّر. فإن كان مقياس وجود الاستغلال اللامشروع يقوم على وجود لامساواة، يعاني منها البعض ويستفيد منها البعض الآخر دون وجه حقّ، فإنّه

استغلال، لا يتعيّن فقط لوضع الفريق المستغلّ أن يتحسّن عند انسحابه من اللعبة مع كامل المؤهلات والقدرات الإنتاجية التي في حوزته بالإضافة إلى حصته من الموارد، ولكن يتعيّن أيضا أن تسوء أوضاع المستغلّين إن انسحب كلّ المستغَلّين آخذين معهم كلّ ما يملكونه من موارد [Roemer 1986 : 285]. وحينما لا يُلبّى هذا الشرط الإضافي تكون المجموعات التي حُرمت من التمتع على قدم المساواة مع غيرها بالموارد ضحية «معاملة غير عادلة من وجهة النظر الماركسية». ولكن لا يمكن أن نقول إنها «مُستغلة» ما دام لا أحد قد جنى فوائد مما حدث لها (يمكن أن يختفوا من المشهد دون أن يتأثر دخل الأطراف الأخرى بذلك») [Roemer 1982b : 292]. وكما يعترف رويمر نفسه يظلّ هذا الشرط الإضافي عاجزا هو الآخر عن التناغم مع المعنى المدرك حدسيا للقول «الحصول على امتيازات على نحو غير عادل» [Roemer 1982b : 304n.12 وانظر أيضا Elster 1982 : 366-369]. وفي كتاب صدر له حديثا يعود رويمر إلى تعريفه الأوّل للاستغلال بما هو «ضرر يلحق شخصا جراء توزيع بدئي للملكية غير متساو» [Roemer 1988 : 134]، دون اعتبار مسألة إن كان لهذا الضرر أثرا أم لا على رغبة شخص آخر في الاستفادة من وضعه. لهذا يمكن أن نقول إن شخصا ما مستغَلاً من الوجهة الرأسمالية «إذا كان يمكنه أن يكون الرابح لو جرت عملية إعادة توزيع بالتساوي لوسائل الإنتاج الاجتماعية» [Roemer 1988 : 135]. ووفق هذا المقياس يكون العاطلون عن العمل يعانون الاستغلال تماما مثلما هو حال الأجراء.

يمكن عندها أن لا تتضمن بعض أشكال علاقة الأجر استغلالا. فهناك مسلكان يفضيان بنا إلى العمل المؤجّر، أمّا الأوّل فيتمثّل، كما رأينا، في منح رأس مال إلى المُعوّقين، مما يمكّنهم من تعويض اللامساواة في المؤهلات الطبيعية التي يعانون منها، ويقرّبنا من مثال توزيع مستقل عن المؤهّلات. وأما المسلك الثاني فيتمثّل في وجود تباينات من حيث ملكية وسائل الإنتاج يمكن ظهورها بين الأفراد الحائزين على نفس المؤهّلات إن كانت تفضيلاتهم فيما يتعلّق بتحمّل المخاطر والاستثمار مختلفة. ففي مثال البستاني ولاعب التنس، الذي قدّمته في الفصل 3، يريد لاعب التنس استخدام موارده في شكل استهلاك مباشر بشراء ميدان للعب التنس في حين استثمر البستاني موارده في وسائل إنتاج في شكل مزرعة للبقول. وقد بيّنتُ أن هذا يعدّ اختلافا مشروعا حتى ولو تحوّل لاعب التنس إلى العمل عند البستاني (أو لصالح أي مالك آخر لوسائل الإنتاج)، لأن وضعا كهذا يمكن أن يُطبّق عليه «اختبار الحسد». فكلّ طرف منهما كان حرّا في القيام بنفس الاختيار الذي قام به الآخر، لكن لا أحد منهما كان حاسدا للطرف الآخر في أسلوب عيشه، فلكلّ منهما تفضيلاته الخاصة به والمغايرة لتلك التي للآخر في العمل وفي اللّهو. كما أن البستاني كان يمكن أن يقتني ملكية أكبر وأن يتحمّل مخاطر أكثر في حين أن لاعب التنس، الذي كان بإمكانه هو أيضا تحمّل نفس المخاطر، فضّل التمتّع بدخل متواضع وبعيد عن كلّ مجازفة. فخيارات مختلفة فيما يتعلق بالمخاطر وقضاء أوقات الفراغ تسبّب لامساواة مشروعة ولا تُحدث شعورا بالحسد تجاه ملكية الموارد المنتجة. وعندما لا يكون الاختلاف بين التفضيلات الفردية بيّن على هذا النحو أو عندما يكون التباين بينها قليل الأهمية في نظر الناس قياسا لرغبتهم جميعا في التمتّع بحق التعبير الديمقراطي في مكان العمل، عندها نستطيع أن نتخيّل نظام مساواة في الملكية للموارد المنتجة. ولكن سيناقض كلّ إعلان عن حظر مطلق للعمل المؤجّر مقتضى توزيع عادل يأخذ بالاعتبار تباين التطلّعات[1].

1- يقول بول وورن أنه حتى إن وُجد «سبيل سويّ» لعلاقات عمل قائمة على المكافأة وسوية ستظل هناك دائما أسباب لحظرها باعتبارها استغلالية، ما دام صاحب العمل يمارس في نفس الوقت سلطة على الموارد تفوق تلك التي للعامل ويجني أرباحا غير متكافئة من تلك العلاقة. فحتى إن كان التفاوت في الموارد بين صاحب العمل والعامل مشروعا (لأنه ناتج عن اختيارات إرادية) فإنّه سيكون من الخطإ السماح لصاحب العمل بالحصول على امتيازات بهذه الطريقة اللامشروعة من تفاوت مشروع في جوهره [Warren 1997]. ويوحي مقال وورن أنه حتى إن كان التفاوت في الموارد ناتجا عن إرادة الأفراد واختياراتهم يظلّ الربح من العمل نتيجة غير مؤمّلة وغير مرغوب فيها لتفاوت يتعيّن أن يؤمّن العامل ضدّه. وهذا كلام مُظلّل. ففي المبدإ يجد الطرفان نفسيهما أمام ذات الحزمة من الخيارات بما فيها إمكانية أن يصبح كلّ منهما صاحب عمل أو شريك في الملكية من خلال القيام باختيارات موفّقة فيما يتعلق بالادخار والاستثمار وحساب المخاطر. فالعامل يقوم باختيارات متعدّدة في الحياة ما دام يمكنه أن يدير حياته وفق أهداف قد تتضمّن صرف أكثر وقت على التسلية والإقبال على الاستهلاك والتأمين على النفس، وهو يعلم جيّدا أن ذلك سيقتضي منه العمل عند غيره. فقراره أن يصبح عاملا هو خيار أقدم عليه وفضّله عن خيارات أخرى بما فيها أن يصبح هو صاحب العمل. وبمعنى آخر قرار شخص ما حول العمل الذي يريده هو عنصر يندرج ضمن اختبار الحسد. وعلى كلّ الأحول فإنّ الناس أحرار داخل مجتمع ليبرالي في إقامة علاقات تتضمن تفاوتا من حيث القوة والسلطة ومن حيث الأرباح. وفعلا، تفترض العديد من أشكال الاتحاد البشري بدرجات ما ذلك الأمر. وليس هناك ما يفرض على المنظّمات داخل المجتمع الليبرالي (الكنيسة المنظمات الخيرية، الأحزاب السياسية) أن تنتظم على نحو يجعلها تحقق مساواة أكثر في السلطة بين أفرادها أو تجازي أعضاءها حسب الجهد الذي يبذلونه. فما يهمّ هو أن يختار الناس أنواع العلاقات التي يقيمونها فيما بينهم انطلاقا من حالة يكونون فيها متساوين من حيث التمكين من الموارد. وعلى النحو سنهتدي إلى «السبيل السويّ» لبلوغ العمل المكافئ.

لا شيء من كلّ هذا يسوّغ التفاوت بين الناس من حيث امتلاك وسائل الإنتاج. فقد احتقر ماركس من نسبوا ثروة الرأسماليين إلى جهدهم في الادخار وكان يردّ على ذلك بالقول أن أثناء التراكم البدائي لرأس المال كان الجزء الأوفر يأتي من الغزو والعبودية والقتل ومن العنف إجمالا [Marx 1977 وانظر أيضا :Roemer 1988 58-59]. تقوّض هذه الصورة عن االتملّك البدئيّ حجة المُخاطرة إذ حتى لو رغب الرأسماليون في المخاطرة بأموالهم فإن رأس المال الذي سيخاطرون به ليس في الواقع رأس مالهم (بالمعنى الأخلاقي). وقد يرغب العمال أيضا في تحمّل نفس المخاطر لو أنهم تمكنوا من الحصول على رأس مال مّا. ومهما يكن من أمر «فإنّه لا يمكن أن ندافع بجدّ عن فكرة أن حياة العامل تنطوي على مخاطر أقلّ من تلك التي تتضمنها حياة الرأسمالي. ذلك أنّه يواجه العمال مخاطر الإصابة بأمراض جرّاء العمل والبطالة وضعف جرايات التقاعد. وهي مخاطر لا يواجهها أصحاب رؤوس الأموال ولا الطواقم الإدارية كذلك» [Roemer 1988 : 66]. فلا الجهد ولا النزوع إلى المخاطرة يمكنهما أن يُسوّغا اللامساواة القائمة [Roemer 1982b : 308; Nozick 1974 : 254-255]. وأن تكون الرأسمالية تاريخيا قد نشأت عن وضع من التفاوت غير المشروع، لا يعني أن العمل المؤجّر لا يمكنه أن يكون مشروعا داخل نظام شبيه بنظام «ديمقراطية المالكين» الذي بحث عنه رولز. وفي الحقيقة إن كان الناس عليمين بتداعيات خياراتهم وإن كانت تفضيلاتهم المتباينة تشكلت في ظل ظروف تحترم شروط العدالة، فإنّ ذلك سيكون حجّة، لصالح مثل ذلك النظام، تكاد تكون «غير قابلة للتفنيد» [Elster 1983 : 294][1].

ليست إذا الملكية الخاصة بالضرورة شكلا من الاستغلال. كما أن الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج يمكنها أن تؤدّي إلى الاستغلال. فالماركسيون يؤكدون أن الاستغلال مستحيل في ظل النظام الاشتراكي باعتبار أن العمال يتحكمون بمُنتجهم [انظر مثلا 353 : Holmston 1977]. لكن، وفق المقاربة الجديدة للاستغلال لا يكفي أن يتمتع الناس بالتمكين المتساوي من موارد الطبيعية، في شكل مؤسسات اقتصادية

1- للاطلاع على محاولة لتفنيد هذه الحجة انظر رويمر 1988 ص ص. 149-155. ويتمثل الاعتراض الرئيس لرويمر في القول أنه حتى لو حقّقنا مساواة بين الناس من حيث الموارد ستظلّ الاختلافات على مستوى ملكية رأس المال، التي ستظهر لاحقا بين البشر بفعل تباين اختياراتهم الفردية، تعكس آثارا لمظالم سابقة تفرض نفسها باستمرار. فالأشخاص المولودون في أسر فقيرة لن يشبوا على روح المخاطرة وعلى عادة إرجاء التمتّع تالمكافئات التي تتناقلها على نحو طبيعي الأجيال داخل العائلات الثرية. ولا يبرّر في نظره تباين التفضيلات على مستوى العمل وكيفية التمتع بأوقات الفراغ ذلك التفاوت على مستوى ملكية وسائل الإنتاج، لأن هذه التفضيلات نتيجة هي ذاتها لظروف سابقة غابت عنها العدالة [: Roemer 1988 52 :62-63, 152-153; 1985b]. واعتراض كهذا وجيه كلّ الوجاهة فلا يكون الأشخاص مسؤولين عن اختياراتهم إلا إذا تشكّلت تفضيلاتهم ضمن ملابسات وظروف تتوفّر فيها شروط العدالة [;Rawls 1979 : 14; Arnesson 1985 : 205 Scanlon 1988 : 185-201]. ولكن من الصعب أن يعدّ ما يقوله رويمير تسويغا مُقنعا لحظر الملكية الخاصة. فكلّ ما يوحي به اعتراضه هو ضرورة أن نأخذ في الحسبان مثل هذه الآثار وأن نحرص على أن ينال كلّ من تضرر منه تعويضا. قد نستطيع مثلا وضع برنامج للتمييز الإيجابي لتشجيع المجموعات المتضررة في السابق على اكتساب القدرات والمهارات التي تفتقدها. كما أن هذه الحجج التي أثارها رويمير لا تطعن في صلاحية المبدإ العام القائل بأن تطلعات متباينة يمكن أن تولّد تفاوتا على مستوى ملكية وسائل الإنتاج يكون مشروعا.

يمتلكها العمال وتُدار على نحو ديمقراطي، إذ يتوقّف الأمر على ما سيقرّر الناس القيام به ديمقراطيا بهذه الموارد. فلنضرب مثلا بشركة تتكون من فريقين تفضّل أغلبية منهما مثل البستاني الزيادة في الدخل على اللّهو وأقلية مثل حال لاعب التنس اللهو على تحسين الدخل، فإن سيطرت الأغلبية على كلّ القرارات ولم تتمكّن الأقلية من تحويل الحقّ الذي تمنحها إياه الاشتراكية في التمكين المتساوي من الموارد الاجتماعية إلى حقّ ليبرالي في موارد فردية متساوية (كأن يبيعوا مثلا نصيبهم في تلك الشركة)، يمكن عندها أن نقول إنهم ضحايا معاملة استغلالية غير عادلة. فحسب نظريتا رويمر وآرنسون يعدّ هؤلاء مُستغَلين باعتبار أن وضعهم ربّما تحسّن لو انسحبوا من اللعبة آخذين معهم نصيبهم الفردي من الموارد [Arnesson 1981 : 226; Geras 1989 : 257].

لا يعني بالضرورة داعي التصدّي للاستغلال أن الحلّ الاشتراكي القائم على جمعنة الموارد أفضل من ذلك الذي يعمل على تحقيق المساواة بين الجميع بتمكينهم من النفاذ المتكافئ إلى وسائل الإنتاج. وقد لا يؤدّي تحقيق المساواة في الموارد إلى الاستغلال حتى لو اشتغل البعض لصالح البعض الآخر، كما يمكن أن تؤدّي جمعنتها الاشتراكية إلى الاستغلال حتى لو اشتغل الجميع لصالح الجميع. فالأمر متوقّف على نوع التفضيلات التي تكون للأفراد ونوع الملابسات التي يجدون أنفسهم فيها. فما يهمّ هو أن يتمتّع الأفراد بضرب من التمكين من الموارد يوفّر لهم إمكانية أخذ القرارات الملائمة لطموحاتهم فيما يتعلق بالعمل والتسلية ونوع المخاطر التي يرضون تحمّلها. يمكن أن يصبح الأفراد قادرين على هذا النحو على تحديد ذواتهم بذواتهم لو وُجد نظام يكون مزيجا بين الملكية الخاصة والملكية العمومية والديمقراطية باعتبار أن كلّ شكل من أشكال الملكية يوفّر بعض الخيارات ويقصي أخرى [Lindblom 1977 : ch. 24; Goodin 1982 : 91-92;Weale 1982 : 61-62]. هذه المسائل هي عملية جدّا ولا يمكن إفراغها من كلّ قيمة من خلال التلويح بتهمة الاستغلال.

ب - الحاجات

إني لم أقل إلى حدّ الآن شيئا كثيرا حول الأطروحة الماركسية التي ترى أن التوزيع في المرحلة الشيوعية ينبغي أن يخضع إلى مبدإ «لكلّ وفق حاجاته». لقد أشرت إلى أن هذا المبدأ لا ينسجم مع التصوّر الماركسي التقليدي للاستغلال والذي يرفض النقل الإلزامي لفائض القيمة من العمال إلى غيرهم. ولكن خارج إطار مشكل الانسجام هذا، هل يمكن أن تصلح هذه القاعدة كمبدإ عدالة؟ نحن لا نستبعد أن يكون ماركس نفسه لا يرى في هذه القاعدة قاعدة عدالة. فباعتبار تنبّه بظهور عصر من الوفرة فإنّه لم يكن يُعدّ مبدأ «لكلّ حسب حاجاته» مبدأ تنظيم توزيع الموارد النادرة وإنما مجرّد توصيف لما سيكون عليه حال البشر في ظلّ الشيوعية التي سيقتطع فيها الأفراد من الموارد الوفيرة ما سيكونون في حاجة له [Wood 1979 : 291-292; Cohen 1990 وانظر أيضا Geras 1989 : 263].

ولكنّ معظم الماركسيين المعاصرين لا يشاطرون ماركس تفاؤله ذاك حول وفرة الموارد ويعتبرون أن القاعدة «لكلّ وفق حاجاته» تمثّل مبدأ توزيع. ومن هذه الوجهة، يكون الفهم الأصحّ هو ذلك الذي يجعل منها مبدأ إشباع للحاجات على قاعدة المساواة بين جميع الناس. وفي الحقيقة ماركس نفسه يقدّم مثل ذلك الاقتراح كعلاج لعيوب مبدأ المساهمة، أي كما رأينا آنفا، كحلّ لمشكل التفاوت بين البشر الناجم عن اختلاف الحاجات بين الناس [Elster 1986 : 296; 1985 : 231-232]. هل يوفّر هذا المبدأ حلاّ مُرضِيا؟ الجواب: لا، لن يوفّر مثل ذلك الحلّ، إن تأوّلنا الحاجات بمعنى الضرورات المادية. فحكومة اشتراكية المذهب تكتفي فقط بتوفير الحاجات الضرورية لمواطنيها، ليست بالضرورة متقدّمة على صعيد البرامج الاجتماعية قياسا لما حقّقته بعض الأنظمة الديمقراطية الغربية. بيد أن الماركسيين يتأوّلون عموما «الحاجات» على نحو أكثر اتّساعا. وفي الحقيقة تتميّز الحاجات الإنسانية في رأي ماركس بطبيعة «مرنة وغير محدودة»، وهو ما يعني أن حاجات الفرد تفترض «شخصية فرديّة ثريّة ومتنوعة سواء على صعيد ما تنتجه أو ما تستهلكه» [Marx 1977c: 1068; 1973 : 325]. وتُستخدم عبارة «الحاجات» هنا كمرادف لعبارة «مصالح» التي تشتمل في نفس الوقت على الضروريات المادية والخيرات المختلفة التي يشعر البشر بقيمتها في حياتهم. بهذا المعنى ينطبق مفهوم الحاجة على وقائع كالرغبات والتطلعات ويمكن عندها أن يُفهم مبدأ الحاجات «على نحو أصحّ كمبدإ المساواة في الرفاه» [Elster 1983 : 296]، أكثر منه مبدأ إشباع متساو للحاجات بالمعنى الحصريّ.

وللأسف، إذا اعتمدنا هذا الفهم الواسع لمبدإ الحاجات لن يكون لنا عندها أي خيط موجّه نهتدي به للتعرّف على الكيفية التي يتعيّن أن توزّع بها الموارد. ويبدو أن الماركسيين يعتبرون مبدأ الحاجات جوابا عن السؤال المتعلق بما نعنيه بالضبط عند القول إعطاء نفس الأهمية لمصالح الجميع. وإن تخلّينا عن فرضية الوفرة واعتبرنا أن مفهوم الحاجة يتضمّن كلّ مصالحنا فلن يُمثّل التوزيع وفق هذا المفهوم جوابا عن هذا السؤال وإنما صياغة مغايرة له. ولن يفيدنا ذلك بشيء في معرفة الطريقة التي يتعيّن أن تُلبّى بها مصالحنا المتعدّدة. فمثلا وإن كانت الحاجات بمعناها الأوّلي ليست موضع اختيار من الأفراد فالحاجات بالمعنى الذي يفهمها به الماركسيون تقع على جهتين: الاختيارات من جهة والملابسات التي تحيط بها من جهة أخرى. فمعرفة إن كانت كميّة مّا من الموارد تلبّي أم لا حاجات هذا الفرد أو ذاك تقتضي منّا معرفة أيضا تكلفة تلبية هذه الحاجات. وهو ما يقتضي إلماما بالملابسات التي يمرّ بها ذلك الفرد في حياته وكذلك التفضيلات التي يعبّر عنها. هل يتعيّن علينا منح الأفراد ذوي الحاجات المُكلفة موارد إضافية؟ وإن كان الأمر كذلك هل يتعيّن علينا تخصيص كلّ الموارد للأشخاص اللذين يعانون من إعاقات كبيرة؟ لقد استرعت هذه المسائل اهتمام مؤلفين من أمثال رولز ودووركين، إذ دون جواب عن هذه الأسئلة ستظلّ كلّ

نظرية في العدالة غير مُكتملة، ولم يُوضّح لنا الماركسيون عموما كيف يستطيع مبدأ الحاجات أن يمنح مختلف المصالح الإنسانية حقّ وزنها.

لكن حتى لو حدّد المؤلّفون ذوي النزعة الماركسية مضمون مبدإ الحاجات ستبقى نقطة خلافية قائمة مع النزعة المساواتية الليبرالية وهي المتعلّقة بالأطروحة القائلة بأن على الأفراد تحمّل كلفة تفضيلاتهم وأن على كلّ توزيع أن يأخذ في الاعتبار تباين التطلعات بين الناس. ويرفض بعض الماركسيين هذه الأطروحة بتأكيدهم أن الحاجة وليدة ملابسات مادية وثقافية يعيش فيها الأفراد وتجعلهم غير مسؤولين عن تفضيلاتهم. [مثلا Roemer 1985a : 178-179; 1986: 107, 109; 1988 : 62-63]. ويؤكد **لفين** أن رفض **رويمر** تحميل الأفراد مسؤولية اختياراتهم «يتضمن مفهوما أكثر راديكالية لما يعنيه التعبير معاملة الأفراد باعتبارهم سواسية» من ذلك الذي تمدّنا به نظرية **دووركين** [Levine 1989 : 51n.25]. ولكن لا نرى بوضوح ما الذي يُعتبر راديكاليا (أو ما هو مغر على نحو خاص) عندما نطالب جمعا من المواطنين بتمويل ثمن إرضاء الأذواق المُكلِفة للبعض الآخر، وقد يعتبر بعض الماركسيين أن ذلك ليس بالعدل. فكما بيّن **آرنسون**، «لنضرب مثلا بشخصين لكلّ منهما ميولا فنية، الأوّل متنبه إلى تكاليف تفضيلاته وعوّد نفسه على إرضاء ميوله بوسائل غير مُكلفة (رسم مائي، أقلام، حبر)، في حين أن الثاني لا يكترث بالثمن ويرغب في ممارسة مواهبه بتكاليف باهظة (قطع ضخمة من الرخام لتعاطي فن النحت، صور فوتوغرافية في أعماق البحر). فإنّه ليس من المتأكّد أن مبدأ: «لكلّ حسب حاجاته» هو المبدأ المناسب ليحصل كلّ طرف منهما على نصيبه العادل من الموارد الاجتماعيّة النادرة [Arnesson 1981 : 215]. ولحلّ معضلة تكاليف التفضيلات لا بُدّ أن يُرفق مبدأ الحاجات بمقاييس تمكّن من تعريف ما يمكن عدّه حاجات «متعقّلة» على نحو نستطيع فيه «منذ مرحلة تكوّن التفضيلات إعلام الأفراد بأن المجتمع لا يتحمّل نفقات أذواق مُكلفة» [Elster 1983 : 298; Geras 1989 : 264]. وفي رأي **آرنسون** تبيّن ضرورة هذا المعيار الاجتماعي «الطابع الملتبس لشعار **ماركس**» لكن دون «أن تضعف القوّة الأخلاقية التي يرتكز عليها» [Arnesson 1981 : 215]. ولكن هذا، في الحقيقة، تأويل مختلف لمبدإ الحاجات، لأنّه يطلب من الأفراد ملائمة حاجاتهم مع مقاييس توزيع لها وجود مُسبّق، في حين يُفهم مبدأ الحاجات في غالب الأحيان على أنه يقتضي مطابقة التوزيع لحاجات إنسانية لها وجود مُسبّق [Elster 1983a : 298].

وسيان أن نعتبر اقتضاء أخذ اختلاف التطلّعات في الاعتبار إضعافا لمبدإ الحاجات أو نعتبره إثراء له فسننتهي إلى اعتبار التصور الماركسي للمساواة متطابق شيئا ما مع نظرية **دووركين** حول المساواة في الموارد [Elster 1983 : 298n.65][1]. ولئن كان

1- مع أنهم يقبلون بالمبدإ القائل بأن على التوزيع أن يكون مراعيا لتباين التطلعات يرغب بعض الاشتراكيين في الحدّ من حجم التفاوت الذي ينتجه ذلك التباين. فعلى هذا النحو يؤكد بعض المؤلفين مثلا أن الفوارق المجحفة في الدخل من شأنها أن تشكل تهديدا لاعتزاز الأفراد بذواتهم [Nielsen 1978 : 230; Daniels 1975 : 273-277; Doppelt 1981 : 259-307]

مختلفا عنها فإنّ فالماركسيين لا يفسّرون لنا فيما يكمن اختلاف تصوّرهم للمساواة عن نظرية دووركين ولا يدلّوننا على طريقة نستطيع بها تحديد كلفة التفضيلات الفردية. فما الذي يقوم لديهم بدور مثيل لذلك الذي تقوم به عملية البيع بالمزاد العلني لدى دووركين مثلا؟ تقليديا كان الماركسيون معادين لآليات السوق ولكن إن ألزم الأفراد بدفع تكاليف تفضيلاتهم فلا بدّ أن يوجد شيء مثيل للسوق لتحديد ثمن تلك التفضيلات. (يبيّن آلاك نوف كيف أن تعلّق الماركسيين بفرضية الوفرة الشيوعية وعداوتهم لاقتصاد السوق منعهم من بلورة مفهوم متّسق حول تكاليف تلبية التفضيلات [Nove 1983 الفصل الأوّل]).

تبدو الأطروحة القائلة بأن التوزيع العادل لا بُدّ أن يكون مستقلاً عن المؤهّلات الطبيعية للبشر أقلّ إثارة للجدل. فمبدأ الحاجات «لا يقيم أي صلة بين حجم الخدمات الاقتصادية التي حصل عليها شخص مّا والعوامل الجينيّة والاجتماعية «الاعتباطية من الوجهة الأخلاقيّة» التي تحدّد قدرته على المساهمة في ذلك الاقتصاد» [Arnesson 1981 : 215-216]. وتبدو مقتضيات مبدإ الحاجات هنا أكثر وضوحا، لأنه «وضع تحديدا لمواجهة هذا الضرب من الحالات» [Elster 1983 : 298]. لكن حتى في حالة كهذه يظلّ مبدأ الحاجة ناقصا لأنه لا يخبرنا بما يتعيّن علينا فعله عندما يتعذّر التعويض الكامل عن الإعاقات الطبيعية. فكما رأينا في الفصل 3 من المستحيل جعل وضع شخص يعاني من إعاقات عدّة مساويا لوضع غيره ولا يُستحسن تسخير كلّ الموارد التي لدينا لمثل ذلك الغرض. وهذا ما دفع دووركين إلى بلورة نموذجه في الائتمان الافتراضي. ولا توجد حلول مماثلة لهذا الإشكال في الكتابات الماركسية المعاصرة ولا نعثر حتى على ما يوحي باعتراف بوجود مثل ذلك المشكل. فلا يكفي أن نقول بأن مبدأ الحاجات يعوّض الناس عما فاتهم جرّاء اللامساواة في الملابسات والظروف الفردية، إذ ينبغي أن نعرف أيضا كيف يمكن تحقيق ذلك وبأي ثمن. ولأنه لا يجيب

Keat 1982 : 68-70 ولكن انظر أيضا [Rawls 1971 : 107; DiQuattro 1983 : 59-60; Guttman 1980 : 135-138]، أو أن تقوّض فيهم الأسس الضرورية لنموّ حسّ العدالة [Clark and Gentis 1978: 315-316] أو التضامن [Croker 1977: 263]. أشك في أن يكون هذا الضرب من المشاكل يخصّ التباينات على مستوى الدخل التي تنجح في اجتياز اختبار الحسد (كيف يمكن لثراء شخص مّا أن يؤثر سلبا في تقديري لذاتي إن كان ذلك الثراء يقترن بأسلوب في العيش لا يهمّني أو أنني قد رفضته بكلّ حرية؟) ويؤكد مؤلفون آخرون أن الفوارق المجحفة في الدخل قد تعرّض إلى الخطر المساواة السياسية التي هي شرط ضروري لوجود الديمقراطية [Daniels 1975 : 256-258] أو قد تسبب عدم تكافؤ كبير في الحظوظ بالنسبة للجيل اللاحق [Nielsen 1985: 297-298]. ويستحقّ مثل هذا القلق أن يُؤخذ بجدية، ورولز ودووركين يأخذانه في الحسبان عندما يؤكدان على أن مثل ذلك القلق يفرض علينا وضع حدود لا يجب أن يتخطّاها التفاوت حتى لو كان مشروعا [حول المساواة السياسية انظر رولز 1971 ص ص. 225-226 ودووركين 1988 وحول اللامساواة في الحظوظ انظر رولز 1971ص. 73]. للاطلاع على وجهات اشتراكية أخرى حول إشكالية تباين التطلعات انظر Nielsen 1985 : 292-303; Elster 1985 : 231-234, 524; Levine 1988 : 53.

ويرى كارنز أن الاختلاف الأساسي بين الاشتراكيين والليبراليين لا يتعلق بمبدإ الحاجات وإنما بالجزء الآخر من شعار ماركس («من كلّ حسب قدراته إلى كلّ حسب حاجاته»). إذ يعتقد كارنز أن هذا المبدأ يفرض على الأفراد واجب المساهمة وواجب القيام بـ«استخدام جيّد» لمؤهلاتهم، في حين يرى الليبراليون في ذلك عبودية فضيعة سيخضع لها الأشخاص الأكثر موهبة من غيرهم. وهي عبودية تجعلهم مسخّرين لأعمال قد لا يستسيغونها وإن رأى فيها غيرهم خيرا (Carens 1986: 41-5). لا أعتقد أن يشاطر معظم الماركسيين كارنز هذا الرأي حول مفهوم الواجبات التي تترتب عن شعار ماركس، ولكن رأيه يطرح هنا قضية هامة تستحقّ نقاشا أكثر استفاضة.

عن هذه الأسئلة لا يستطيع مبدأ الحاجات أن يعادل النظريات الليبرالية في المساواة قوة ونفاذا، فببساطة لا يزال هذا المبدإ في مرحلة أولى من الصياغة غير المتقدّمة.

ج - الاستلاب

نرى إذن تواردا تدريجيا بين النظريات الماركسية والنظريات المساواتية الليبرالية في العدالة من جهة مبدأي الاستغلال والحاجات. وكما قال **رويمر** «إن الحدود الفاصلة بين الماركسية التحليلية المعاصرة والفلسفة السياسية الليبرالية اليسارية المعاصرة متحرّكة وليست نهائية وهذا ما يبيّن وجود إطار مشترك بينهما» [Roemer 1986b: 200]. ويوجد مع ذلك اتجاه في الفكر الماركسي مختلف تماما يتميّز على نحو واضح عن النزعة الليبرالية المساواتية. ففي رأي **ستفن لوكس** لا يستجيب النقد الماركسي للرأسمالية فقط إلى انشغال من طراز «كانطي» بمسألة الاستغلال وإنما أيضا إلى هاجس «كماليّ» أيضا [Lukes 1985: 87; Miller 1989: 52-54][1]. وإن شدّد الاتجاه الكانطي داخل الماركسية على الطريقة التي تُحوّل بها الملكية الخاصة بعض الناس (العمال) إلى مجرّد أدوات لتوفير الفوائد للبعض الآخر (أصحاب رؤوس الأموال)، يُلفت الاتجاه الكمالي النظر إلى الطريقة التي تُمنع بها مؤهلاتنا الأكثر قيمة من التطوّر. ولا يكمن الإشكال مع الملكية الخاصة في الاستغلال فقط وإنما أيضا في أن من يتعرّض إلى الاستغلال يعاني أيضا الاستلاب. ويبدو أن حجة الاستلاب تخطّ مسلكا أكثر أمانا للاتجاه صوب حظر الملكية الخاصة لأنه حتى إن مكّنت المساواة بين الناس من حيث الملكية من القضاء على الاستغلال فقد لا تقوم إلا بتعميم ظاهرة الاستلاب.

وتؤكد الحجج الكمالية -والتي لا يمثّل الخطاب الماركسي حول الاستلاب إلا أحد الأمثلة منها- أنّ الموارد لا بُدّ وأن تُوزّع على نحو يدفع البشر إلى «تحقيق الإمكانات وأشكال التميّز الإنساني» ومقاومة أساليب العيش التي تعيق ضروب التميّز ذاك[Lukes : 1985 87]. ويُعدّ هذا النوع من النظريات «كمالي» لأنه يزعم أن هناك أشكالا من الحياة تجسّد نموذج «كمال» (أو تميّز) إنساني يتعيّن طلبها لذاتها، في حين لا يشجع على الإقبال على أشكال أخرى من الحياة أقلّ تثمينا. وتتعارض هذه الفكرة مع فكرة النظريات الليبرتارينية والليبرالية التي لا تُشجّع على الإقبال على هذا الشكل أو ذاك من الحياة وإنما تفضّل ترك الحريّة للأفراد في استخدام الموارد المتاحة لهم على النحو الذي يحلو لهم. وسأتطرق بصفة تفصيلية إلى الاختلاف بين النظريات الليبرالية والنظريات الكمالية في الفصل الخاص بالجماعتية وسأكتفي هنا بفحص الطريقة التي تسوّغ من خلالها الكمالية الماركسية حظر الملكية الخاصة.

1- يكشف لنا لوكس عن نزعة «منفعية» في تفكير ماركس، سأتركها هنا جانبا لأننا قد فحصنا المنفعية من قبل في هذا الكتاب، وكذلك لأن هذه النزعة في تفكير ماركس كان لها الأثر الضعيف على تفكير الماركسيين المعاصرين قياسا بالجوانب الكانطية والكمالية. وفضلا عن هذا، أشكّ في وجود مثل تلك النزعة لدى ماركس، إذ أنه كان رافضا لفكرة التضحية برفاه فرد من أجل رفاه كامل المجموعة [Murphy 1973: 217-220; Allen 973; Brenkert 1981].

ولا بُدّ لكلّ نظرية كمالية أن تبيّن ما هي «أشكال التميّز الإنساني» وكيف ينبغي علينا توزيع الموارد حتى نتمكن من الاهتمام بها. ومن وجهة نظر ماركس، يكون التميّز الذي يتفوّق به البشر هو ذلك الذي يُعبّر لديهم عن ملَكة التعاون على الإنتاج والإبداع بحريّة. وإن أعاق نمط الإنتاج تطوّر هذه الملَكة نكون عندها قد «سُلِبْنا» خاصية مميّزة لطبيعتنا هي «الفارق النوعي» بيننا وغيرنا من الكائنات. لهذا يرى الكماليون الماركسيون بأنه لا بُدّ أن تُوزّع الموارد في مجتمع شيوعي على نحو يجعل الأفراد يتحفّزون للبحث عن أنماط لتحقيق ذواتهم من خلال العمل التعاوني المنتج. ويمكن أن يوجّه عملية التوزيع مبدأ الحاجات ولكن لا يعترف مبدأ الحاجات وفق الكماليين ضرورة بكلّ الحاجات. فهو يقف عند حدود «بعض المصالح والمشاغل الإنسانية التي وقع انتقاؤها على أنها تُعبّر أفضل تعبير عن مُثل التعاون الخلّاق والأنشطة والمتع المُنتجة» [Campbell 1983 : 138; Elster 1985 : 522].

فكيف يمكن السعي نحو هذا المثال؟ يكون ذلك حسب الماركسيين بإلغاء العمل المُؤجّر وبجمعنة وسائل الإنتاج. فالعمل المؤجَّر يسلبنا أهمّ ملكة لدينا لأنه يحوّل قوّة العمل إلى مجرّد بضاعة خاضعة إلى سلطة الغير. علاوة على ذلك، يتّخذ استخدام العمال لقوة عملهم، في ظلّ النظام الرأسماليّ، صورة عمل آلي خالص خالٍ من أي عنصر تثمين داخلي. وفي نظرهم تضمن الجمعنة الاشتراكية لوسائل الإنتاج أنّ تكون لكلّ فرد كلمته حول طرق تنظيم العمل وتسمح له بتنظيم الإنتاج على نحو يستطيع فيه أن يدعم إحساسه الداخلي بالرضا على النفس بدل الجري الرأسمالي وراء الربح. فالرأسمالية تجعل من أنشطتنا الحيوية مجرّد مسالك نتنهجها لنفوز لأنفسنا بعيشة لائقة، في حين تُرجع الاشتراكية إلى العمل مكانته كغاية في ذاته باعتباره «أوّل الحاجات في الحياة» (أو تحديدا لأن الاشتراكية تمكّن العمل من أن يحصل لأوّل مرة في التاريخ على مكانته الحقيقية).

تلك هي إذن الحجّة الكمالية من أجل إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. فما الذي يمكننا أن نقوله بصددها؟ إنّنا إن طلبنا من الناس الاختيار بين عمل مُرضٍ في جوهره وعمل تولّد طبيعته لدينا الشعور بالحرمان فسيختار معظمهم العمل المُبدع والتعاوني. ومن الواضح جدّا أن في ظلّ النظام الرأسمالي يفضّل معظم الشغّالين الحصول على العمل الأكثر إرضاء لهم. فـ«تدهور العمل» الذي فرض النظام الرأسمالي شروطه على عدد هام من الأجراء أمر مُشين ويمثّل تقييدا غير مُبرّر لقدرتهم على تحرير طاقاتهم الإنسانية الكامنة [Schwartz 1982 : 636-638; Doppelt 1981]. ويسعى الليبراليون إلى حلّ هذا المشكل من خلال التمييز بين الأساليب المشروعة وتلك اللامشروعة في اعتماد علاقة الأجر. ولكن في نظر الماركسيين تعدّ كلّ علاقة قائمة على الأجر استلابا مادام العامل يفقد فيها السيطرة على قوة عمله وكذلك على مُنتج نشاطه. ويمكن أن نتصوّر صيغة للعمل المؤجّر دون استغلال في حالة يمتلك فيها الطرفان،

منذ البدء، نفس الموارد، غير أن حالة كهذه لا تلغي الاستلاب. ويكون إلغاءه ممكنا من خلال الجمعنة الاشتراكية لوسائل الإنتاج وليس من خلال مساواة الجميع في الملكية الخاصة.

لكن في حين أنه لا يجوز لنا أن نشكّ في أن العمل المتحرّر من كلّ أشكال الاستلاب له قيمة أفضل من عمل مُستلب فإنّه ليست القيمة الوحيدة التي تدخل في الاعتبار. فالقيمة التي أضعها في العمل الذي لا يسبّب استلابا لا تمنعني من منح قيمة أكبر لأشياء أخرى كالترويح عن النفس مثلا. ويمكن أن أفضّل تسخير طاقاتي للعب التنس على نشاط منتج لا يتضمن استلابا. ولكن، ومن جهة أخرى، ليست كلّ الأشياء متساوية دوما. فقد لا تترك الطريقة الأكثر نجاعة لإنتاج بعض البضائع مكانا كافيا للإبداعية وللتعاون (كالعمل وفق نظام السلسلة، مثلا). وإذا كان الأمر كذلك يمكن أن يقتضي مني عمل غير مستلب وقتا أكثر من ذلك الذي أريد تكريسه له. فإن استطعت مثلا الحصول على الموارد التي أحتاجها بتحمّل عناء عمل مستلب لمدة ساعتين بدل أربع ساعات لعمل غير مستلب يمكن للساعتين الإضافيتين من لعب التنس اللتين يوفّرهما لي الحلّ الأوّل أن يؤثّرا عليّ لحظة الاختيار. فالسؤال إذن ليس في معرفة إن كنت أفضّل العمل غير المستلب عن العمل المستلب، وإنما إن كنت أتعلّق باللّعب إلى حدّ أقبل فيه عملا مسببا للاستلاب حتى أستطيع تحقيق ذلك المبتغى. ففُرص الفوز بعمل غير مُستلب «ليست منّة تنزل من السماء إذ لتوفيرها يتعيّن علينا استخدام بعض الموارد لإيجادها مما يترتب عنه توفّر فرص أقلّ عددا في مجالات أخرى»، كاللعب مثلا [Arnesson 1987 : 544n. 38][1].

ويمثل الاستهلاك أحد الخيرات التي يمكن أن تتصادم مع العمل المنتج غير المستلب إذ يحبّذ الكثيرون حيازة نسبة عالية من مختلف المنتَجات والخدمات بداية من المواد الغذائية وصولا إلى الأوبرا مرورا بالحواسيب. وبقبول إنجاز عمل مستلب مقابل

1- لقد كتب ماركس أيضا من جهته: «تبدأ مملكة الحرية فقط حين نكفّ عن العمل اضطرارا وعندما لا يغدو العمل ضرورة تفرض علينا نفسها من الخارج؛ بالطبع توجد هذه المملكة في مجال هو أبعد ما يكون عن كوكبة الإنتاج المادي بالمعنى الحصري للعبارة» [Marx 1981 : 958-9]. وليس هذا هو التصور المعهود للمسألة ولا ذلك الذي يشاطره معظم الماركسيين المعاصرين [انظر مثلا كوهين Cohen 1978:323-325]، غير أنه من الأكيد أن «ازدهار القوة البشرية ككفاية في ذاتها» يمكن أن تتجلى خارج نطاق الإنتاج وأنه «لا شيء في طبيعة الأشياء يمنع أوقات الفراغ من أن تتحوّل إلى مجال لتطور حرّ ومتعدّد الأبعاد للفرد الذي كان ماركس يعطيه المكانة العليا» [Arnesson 1987 : 526].

فحتى إن قبلنا أسبقية كوكبة الإنتاج كمجال لهذا الازدهار تظل هناك قيم أخرى تدخل في الاعتبار غير تلك المتعلقة بضرورة القضاء على مظاهر الاستلاب. ويدافع الماركسيون عن فكرة ترى أن قيمة الإنتاج تتأتى من أنه يساعد على «تفتّق الطاقات البشرية ككفايات في ذواتها». ولكنّ بعض الأشخاص يعتقدون أن قيمة العمل المنتَج تكمن في مدى إسهامه في تحقيق تنظيم اجتماعي يلبّي على نحو ناجع الحاجات الحياتية للبشر. وفي نظر عمال يتحلّون بـ«روح البذل والعمل» قد تبدو لهم الديمقراطية ضربا من «المجاملة المكلفة» تضع رفاه العامل فوق رفاه المستفدين من خدماته [Arnesson 1987 : 525]. ويرى الكماليون أن العمل لا معنى له إلا متى كان منظّما على نحو ديمقراطي [Nielsen 1978 : 239; Schwartz 1982: 644]. ولكن ما العيب في أن ننشغل بما أنتج بدل الانشغال بالكيفية التي أنتج بها؟ فالعمل يوفّر لنا خيرات متعدّدة، يعرض لنا منها آرنسون قائمة من سبعة عشرة، وليس التطور الحرّ للمواهب الفردية إلا أحدها. ويمكن لهذه الخيرات أن تزدهر في ظلّ أشكال مختلفة من التنظيم للعمل والملكية [Arnesson 1987 : 527]. فليس هناك إذن اقتران ضروري بين جَمْعَنَةِ وسائل الإنتاج وتنامي قيمة أنشطتنا الإنتاجية.

أجر أحسن يمكن أن يوسّع الناس من دائرة خياراتهم على مستوى الاستهلاك. فإن حميناهم من العمل المستلب قد نكون حرّرناهم من الاستلاب ولكن سنحرمهم عندها من استهلاك أشياء يرغبون فيها أيّما رغبة. ولا يبدو أن الماركسيين الكماليين منشغلين بمسألة الانخفاض في نسب المواد الاستهلاكية. فهم يعتبرون أن هاجس الاستهلاك أصبح حالة مرضيّة تنتاب البشر جرّاء استفحال النزعة المادية المميزة للرأسمالية، كما يعتبرون أن الانتقال إلى الاشتراكية «سيحدث تغيّرا عميقا يجعل الإنتاج يعوّض الاستهلاك ككوكبة أولويّة لإنعتاق البشرية» [Arnesson 1987: 525, 528]. لكن هل إن الرغبة في توسيع نطاق الاختيار على مستوى الاستهلاك هو ما يحقّق الغرض؟ صحيح أن التهالك على الاستهلاك والتباهي بالقدرة على توفيره أمر واقع، كما أن التطلّع إلى «امتيازات الوظيفة» يأخذ في أكثر الأحيان شكلا لامعقولا. لكن في العديد من الحالات تكون الرغبة في زيادة حجم الاستهلاك مشروعة جدّا. فرغبة عازف الموسيقى اقتناء تجهيزات مضخّم صوت غالي الثمن يكلّفه كمقابل عملا مُضنيا ومُستلِبًا تظلّ مع ذلك مشروعة. لهذا لا مبرّر لأن ترفض الشيوعية أو «تُؤنّب كلّ الذين يفضّلون المتع السلبية للاستهلاك» عن المُتع الفاعلة المتأتّية من الإنتاج [Elster 1985 : 522].

يمكن للبحث عن عمل غير مُستلب أن يتسبّب أيضا في خلافات بين الأصدقاء والأقرباء. يمكن لي أن آمل الحصول على عمل وفق نظام نصف الوقت ليبقى مجال من الوقت أكرّسه لأبنائي أو لعَملٍ موسميٍّ مما يسمح لي بقضاء بعض الوقت مع الأصدقاء والأقرباء. وكما يلاحظ ألستر يمكن للتشديد الماركسي على مقتضى تحقيق الذات من خلال العمل أن يقع في نزاع مع العلاقات الشخصية العفويّة لأن «البحث عن تحقيق الذات ينزع دوما إلى الاستحواذ على كامل الزمن المتوافر [...] ويهدّد في نفس الوقت الاستهلاك وعلاقات الصداقة» [Elster 1986 : 101].

فالسؤال لا يتعلق بمعرفة إن كان العمل غير المستلب خير في ذاته وإنما إن كان يمثّل خيرا أسمى وضروري لكلّ حياة لائقة ويفوق قيمةً كلّ الخيرات المنافسة لها. فما من سبب يجعلنا نعتقد أن الأمر هو ضرورة على هذه الصورة. وحجة ماركس العاضدة لهذه الأطروحة لا تخلو من مواطن يُفتقر فيها التماسك. ففي نظره يمثل التعاون الحرّ في الأنشطة المنتجة شكلا من التميّز البشري لأنه هو الفرق النوعي لجنسنا وهو ما يميّزنا ككائنات بشرية. لكن هذه الحجة المستندة إلى الفارق النوعي هي دون أثر. فمعرفة نوع القيم الذي يسود ضمن وجود إنساني ما «لا تقتضي تصنيفا بيولوجيا. فهي مسألة فلسفة أخلاق. ولن يساعدنا في شيء القول على نحو مسبّق أنه يتعيّن على الجواب تحديد خاصية ما تكون مُفردة وبسيطة تميّزنا عن كلّ الأنواع الأخرى» [Mingdley 1978: 204]. فتمجيد التعاون المُنتج «هو موقف أخلاقي ولا بُدّ أن يقع الدفاع عنه كموقف أخلاقي تجاه المواقف الأخرى، إذ لا يمكن أن يُقبل فقط عندما يتزيّا بحجّة

فجّة مستمدّة من طرائق علم تصنيف الكائنات» [Mingdley 1978 : 204]. وسيان أن تكون الأنواع الحيوانية الأخرى مزوّدة أم لا بنفس القدرة على العمل المنتج التي يتميّز بها البشر فإنّه أمر لا صلة له بقيمة هذه الملكة في حياتنا. فما من سبب يجعلنا نعتقد أن أهمّ ملكاتنا هي تلك التي تميّزنا أكثر من غيرها من الملكات عن بقية الحيوانات.

وهذا التشديد على العمل المنتج يتضمن ضربا من العُنصرية الجنسية. فلنتذكر حجة ماركس التي تقول أنه ما دام العمال قد سُلبوا «ميزتهم النوعية» (أي «العمل والنشاط الحيوي والحياة المنتجة») «لا يشعر الإنسان [العامل] بأنه فاعل حرّ إلا في تلك الوظائف الحيوانية كالغذاء والشرب والإنجاب وفي أكثر الأحوال في السكن والملبس...إلخ.، أما في وظائفه كإنسان فهو لا يحسّ بنفسه إلا كمجرّد حيوان» [Marx 1972 : 60-62]. لكن لماذا يُعدّ الإنتاج وظيفة «إنسانية» أكثر من التكاثر (تربية الأطفال مثلا)؟ لا شك أن هذه الأخيرة قد تكون أقل تمييزا للبشر بمعنى أن الكائنات الأخرى تتكاثر هي أيضا. لكن هذا يدلّل على نحو أمتن مدى خواء هذا المقياس من المعنى، لأن الحياة الأسريّة هي بنفس درجة العمل الإنتاجيّ أهميّة لتعريف إنسانيتنا. فلقد كان ماركس يجمع بين حسّ مُرهَفٍ تجاه مجمل التحوّلات التاريخية التي تحدث ضمن كوكبة هي ذكورية بالأساس وبين لامبالاة مطلقة تجاه كوكبة هي أنثوية في جوهرها تتعلق بالتكاثر، فكان يعدّها مُشترَكا طبيعيا بين الكائنات أكثر منها ميزة بشرية [Jaggar 1983 : ch.4; O'Brien 1981 : 168-84]. ولا بدّ لكلّ نظرية تعزم إعطاء مكانة لتجربة النساء أن تطرح موضع سؤال مشروعيّة هذا التفوّق للعمل المُنتج على غيره من الوظائف كالتناسل، مثلا.

ويوجد عدد من القيم التي من شأنها أن تضاهي العمل غير المُستلب من حيث القيمة، يمكن أن نذكر منها على سبيل المثال «الصحة الجسدية والذهنية، وتطوّر الملكات المعرفية، وبعض الخصائص المزاجيّة وكذلك بعض ردود الفعل الانفعالية وأيضا اللعب والجنسانية والصداقة والحبّ والفنّ والدين» [Brown 1986 : 126 وانظر أيضا Cohen 1988 : 137-146]. ولا يعتبر كلّ الناس ضرورة العمل المنتج «كأوّل حاجة» في الحياة، وتحجير العمل المُستلب من شأنه أن يجعل بعض الناس يمتازون عن غيرهم. فكما يبيّن آرنسون، مماثلة الاشتراكية بوجهة محدّدة لتصوّر الحياة الخيّرة «يؤدّي إلى تمجيد رؤية ما للحياة الصالحة وللرضا عن طبيعة العمل الذي نتعاطاه وإلى تبجيل اعتباطي لهذا الضرب من الخير وللأشخاص الذين يفضّلونه على ضروب أخرى من الخير وعلى الأشخاص الذين يفضّلونها» [Arnesson 1987 : 525]. فباعتبار أن الجميع لا يعطون العمل نفس القيمة «يمكن لمستويات متفاوتة من العمل المُستلب يُتفق عليها في وضع بدئي يوفّر تكافؤ الحظوظ وتقسيم منصف للموارد أن تدعم بقوة رفاه البشر وتنمّي الإحساس لدى الأفراد بجودة الحياة». مما يترتب عنه صعوبة القبول بـ«الدفاع الكمالي عن وجوب إزالة الاستلاب في العمل» [Roemer 1985b : 52].

ليس كلّ الماركسيين الذين يؤكدون على تحرّر البشر في ظلّ الشيوعية من خلال العمل غير المُستلب كماليين. فبعض من يعلنون قرب نهاية العمل المُستلب يكتفون بتقديم فرضية حول ما الذي سيقوم به البشر بمواردهم المتساوية دون التنصيص على تعليمات حول عملية توزيع الموارد. فهم يتنبؤون بأنّ البشر سيمنحون مثل تلك القيمة للعمل المتحرّر من الاستلاب وأنهم لن يقبلوا بأيّة حال أن يعوّضوا على ما يتحمّلونه من استلاب في العمل ببعض المتع أثناء أوقات الفراغ أو من خلال حياة عائلية مزدهرة. وإن لم تتأكد مثل هذه الفرضية فلن يكون هناك من سبب مقنع للتدخّل في التفضيلات الفردية وحظر العمل المُستلب. ومن الصعب معرفة إن كان ماركس يقدّم في معرض تعليقه على الاستلاب مجرّد توقّعات أم أنه يقدّم توصيات من طبيعة كمالية [Arnesson 1987 : 521]. أما انجلز فقد كان له شأن آخر،إذ كان مناهضا للنزعة الكمالية، على الأقلّ فيما يخصّ العلاقات بين الجنسين. فعندما يناقش العلاقة بين الجنسين في ظلّ الشيوعية يقول أن العلاقات العتيقة الأبويّة تأخذ تدريجيا في الأفول، ولكنه يضيف:

ما الذي سيحلّ محلّها؟ سيجد هذا السؤال جوابا له عندما يبلغ جيل جديد النضج: جيل من الرجال لم يعرفوا طيلة حياتهم معنى شراء حبّ امرأة بالمال أو باستخدام أي وسيلة من وسائل السلطة والإكراه الاجتماعية؛ جيل من النساء اللاتي لا تعرفن معنى وهب أنفسهن بدوافع غير الحب الحقيقي أو رفض صلة حبّ مع شخص خوفا من عواقب اقتصادية غير محمودة. واليوم الذي يوجد فيه هذا النوع من الرجال والنساء فلن يكترث لا النساء ولا الرجال كثيرا بما يعتقد الناس أنه عليهم القيام به. فسيخطّون لأنفسهم النهج الذي يتوافق والرأي الذي يدافعون عنه عموميا حول ما يتعيّن أن تكون عليه أعمال كلّ فرد - وستكون عندها نهاية التاريخ. [Engels 1972 : 145].

إنّ من شأن التوزيع المتساوي للموارد أن يضمن خلوّ العلاقات الاقتصادية من الاستغلال دون أن يفرض أو يدعم أي نمط اشتراكي في العلاقات بين الأفراد. ولكن لماذا تُترك العلاقات الاقتصادية هي الأخرى للاختيار الحرّ للأفراد في وضع بدئي من المساواة المادية بينهم؟ يتعيّن علينا أن ننتظر حتى نرى ما الذي سيختار جيل جديد أن يفعله بحياته وبالقدرات التي لديه، فحتى وإن اختار كلّ الناس العمل غير المُستلب لن يكون هناك مبرّر لتدخّل من القبيل الكمالي يشجّعهم على القبول بمثل ذلك الاختيار.

مرة أخرى لا شيء فيما سبق أن قلناه يبرّر التوزيع الحالي لأشكال العمل المُجزي. وقد سبق أن أكدت أنّه لا بُدّ للناس أن يكونوا أحرارا في التضحية بجودة الحياة في الشغل من أجل متع وممارسات كتلك المتعلقة بالترفيه فيثمّنونها أكثر. وفي ظلّ الرأسمالية يتمتع اللذين يحتلّون مواقع مرموقة في العمل بأفضل مستوى من الاستهلاك والترفيه، في حين لا يحصل من هم أقل حظا على أي تعويض يُذكر. لكنّ الحلّ لا يكمن في منح الجميع أفضل عمل يمكنهم الفوز به على حساب الترفيه، لأنّ هناك من الناس

من يُفضّل هذا الأخير. وكما يبيّن آرنسون «يتمثّل الاعتراض الأساسي للاشتراكيين على اقتصاد السوق في أن الأفراد الحائزين على نسب من الموارد أقلّ من غيرهم، دون أن تكون لهم المسؤولية في ذلك، يفتقرون فعليًا لإمكانية تحقيق تفضيلاتهم. ولا يمكن أن يكون الحلّ لهذا المشكل في محاباة تفضيلات بعض الناس [في مستوى العمل أكثر مما هو في مستوى الترفيه]، بل في إعادة النظر في توزيع الموارد التي يحصل عليها الأفراد من خلال عمليات التبادل». ويترتّب عن هذا أنّ التمشّي الذي يعتمده دووركين، أيّ توزيع من خلال السوق ينجح في اجتياز «اختبار الحسد»، سيكون «صيغة لتحقيق التطلّع نحو الاشتراكية وليس وجهة معارضة لها» [Arnesson 1987 : 537, 533].

يعود بنا ذلك من جديد إلى النزعة «الكانطية» في الفكر الماركسي التي تمنح الأفراد الحرية في أن يقرّروا بأنفسهم ما سيفعلونه بالنصيب العادل من الموارد التي حصلوا عليها. وكما رأينا يقود ذلك إلى مجموعة من الأسئلة حول التوزيع العادل لم يعالجها الماركسيون. وإلى حين قيامهم بذلك يظلّ من العسير علينا الجزم إذا كانت الصيغة الماركسية تمدّنا بتصوّر للعدالة يختلف عن الصيغ المأثورة لها في تقاليد سياسية مغايرة لها.

3. الديمقراطية الاشتراكية والعدالة الاجتماعية

لقد سبق أن فحصت في هذا الفصل مسألة إن كانت الماركسية التحليلية المعاصرة تمثّل مقاربة بديلة للمساواتيّة الليبرالية. وتوجد تصورات أخرى غير ماركسية للاشتراكية. وقد اقترنت هذه التصورات الاشتراكية، في عصر ماركس، بفرق مسيحيّة ذات مشارب مختلفة يرتبط لديها تحقيق مقتضى المساواة والملكية الجماعية بوجهات نظر مسيحية حول معنى التآلف والتقوى والزهد في الدنيا. وقد أطلق ماركس على هذه المجموعات اسم «الاشتراكيين الطوباويين».

وفي القرن العشرين لم يكن أشدّ مناصري المثل العليا الاشتراكية في الغرب من الماركسيين ولا من المسيحيين، وإنما من مناضلي أحزاب عَلْمانية واشتراكية ديمقراطية منخرطة بقوة، في أكثر الأحيان، في الحركات العُمّاليّة. ويُقال أحيانا أن نوع «الاشتراكية الديمقراطية» التي تعتنقها هذه الأحزاب يختلف جوهريًا عن «الليبرالية الديمقراطية» التي يحبّذها المساواتيون الليبراليون.

ولا يوافق الجميع على وجود اختلاف كبير بين «الديمقراطية الاشتراكية» و«الديمقراطية الليبرالية اليسارية». فرولز نفسه يقول إنّ تصوّره للعدالة يمكن أن يوصف كـ«ليبرالي يساري» أو كتصوّر «ديمقراطي اشتراكي» [Rawls 1993a:

416]. كما أن العديد من الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية في أوربا الغربية تستشهد صراحة برولز عند بلورة أرضياتها السياسية وعند الدفاع عنها. وفي العديد من الحالات تبدو «الاشتراكية الديمقراطية» و«الليبرالية المساواتية» مصطلحات للتعبير عن جوهر ذات الأفكار مع تفضيل المفكرين الأوروبيين التعبير الأوّل والأمريكيين الشماليين الثاني.

لكن يؤكّد بعض النقاد أن تصوّر الاشتراكيين الديموقراطيين للعدالة هو أكثر تشديدا على الجانب «الاجتماعي» في حين أن تصوّر العدالة الذي نجده لدى **رولز ودووركين** ذو نزعة «فردانية». ويميّز **ديفد ميلر**، مثلا، بين «المساواة التوزيعية» التي يقدّمها كتصوّر فردانيّ يستمدّ جذوره من المأثور الليبرالي و«المساواة الاجتماعية» التي ترتبط بتصور ينظر للمجتمع كوحدة ضامّة أو كجماعة ويستمد جذوره من المأثور الاشتراكي. وفي حين اهتمّ التصور الأوّل بمطالب الأفراد في القسمة المتساوية للموارد انشغل الثاني بكيفيّة إقامة نوع سليم من العلاقات الاجتماعية المساواتية. وقد انصبّ اهتمام التصوّر الأوّل على توفير أكبر قدر من المساواة بين الناس على صعيد التقاسم الفردي للموارد في حين انصبّ اهتمام الثاني على كيفية تحقيق المساواة في المواقع الاجتماعية داخل إطار من الحياة العامّة [Miller 1993; 1997].

لقد عبّر **مايكل وولزر** عن هذا الجانب «الاجتماعي» من المساواة من خلال صورة «مجتمع سادة». ففي الديمقراطية الاشتراكية يعامل البشر بعضهم البعض ويتفاعلون فيما بينهم على قاعدة المساواة. ونحن نتوجّه بالحديث إلى بعضنا البعض مستخدمين عبارة «سيدي» أو «سيدتي» لا كما يُعامل الناس أفراد طبقة راقية فيُجلّونهم بمخاطبتهم بعبارات من قبيل «حضرة» فلان أو فلانة، ولا كما يمكن أن يعاملوا أفراد الطبقة الدنيا في المجتمع بمناداتهم مباشرة بأسمائهم. وقد اعتُبِر هذا الضرب من التعامل التجسيد التاريخي للمثال الأعلى لمجتمع خالٍ من الطبقات، لا بالمعنى الماركسي، أي كمجتمع ألغي منه العمل المؤجّر، وإنما كمجتمع لم يعُد فيه الموقع الطبقي يُحدّد نوعية العلاقات الاجتماعية. وكما بيّن **ميلر** مجتمع الأسواء اجتماعيا هو «جماعة لا تعوق فيها الحواجز الطبقية لا التعامل بين الناس ولا الصّلات العاطفيّة بينهم» [Miller 1993: 302]. وفي نفس السياق صرّح **أنطوني كروسلاند** الاشتراكي الإنجليزي الشهير أن هدف العدالة الاجتماعية هو «جَسر الهوّة القائمة بين الفئات الاجتماعية وتخفيض حدّة مشاعر الحسد والدونيّة المرتبطة بها ورفع الحواجز أمام التمازج العفويّ بين الطبقات» [Crosland 1964 : 77]. فكما بين **تاوني**:

«ما هو مقزّز ليس أن يربح شخص ما دخلا أوفر من غيره لأنه عندما تنمّي الجماعة المحيطة والتربية المشتركة والعادات السلوكية تقاليد جماعية في الاحترام والتقدير يتمّ تناسي التفاصيل المتعلّقة بجرد الحسابات الشخصية ويقع تجاهلها، وإنما أن تُحرم فئات من التمتّع بالإرث الحضاري، في حين يتمتّع به الآخرون، وأن يمنع التفاوت الاقتصادي -الذي هو تافه

وسطحي- التآلف الإنساني الذي هو الغاية الأخيرة والعميقة للوجود البشري» [Tawney 1964 : 113].

وفي أكثر الأحيان يقترن هذا التصور الاجتماعي للمساواة بفكرة وجود «كواكب» مختلفة للعدالة. تتمثل إحداها، في رأي وولزر، في المال والسلع التي يقع تبادلها في السوق. فالخدمات والبضائع المعروضة على المستهلكين في السوق تُوزّع وفقا لقدرة الناس على دفع أثمانها. ويعتقد وولزر أنّ من المستحيل، بل من غير المجدي أيضا، السعي إلى إزالة هذا التفاوت في القدرة الشرائية الذي لم تتسبب فيها إرادة البشر. وما هو مطلوب هنا، في رأيه، هو فقط الحرص على أن لا تتخطى آثاره حدود السوق ليؤثّر على نمط اشتغال دوائر أخرى كالعدالة والمواطنة الديمقراطية والتربية والرعاية الصحيّة والمسؤوليات العموميّة، وهي خيرات لا يمكن بأي حال أن تُوزّع وفق قدرة الشخص على دفع مقابل لها. فالتفاوت غير الإرادي في قدرات البشر على كسب المال واقتناء المرافق الخاصة كالقوارب الفاخرة أو الآلات ذات التقانة العالية مسموح به، لكن لا يجب أن يسمح هذا التفاوت، على مستوى القدرات الشرائية، للبعض بشراء النفوذ السياسي والمرافق العمومية الأساسية أو الحظوة العمومية وإلغاء المساواة من المجال العامّ [Walzer 1983].

وتُعدّ فكرة مفيدة وحريّة بالاهتمام صياغة تصوّر في المساواة يكون أكثر اهتماما ببنية العلاقات الاجتماعية مما هو مهتمّ بتفاصيل ما يمتلك كلّ شخص في بيته من سلع. وهي ليست حكرا على مذهب الديمقراطية الاشتراكية، إذ نجد محاولات لبلورة مثل هذه الرؤية الاشتراكية أو لنموذج في المساواة أكثر تركيزا على البعد المدني في المنفعية والجماعتية والنسوية[1]. وفي المقابل يشاطر معظم الماركسيين التحليليين الذين قمنا بفحص آرائهم إلى الآن المساواتيين الليبراليين نفس التركيز على مسألة التوزيع. فتصوّرات العدالة التي يقدّمها كلّ من رويمر وألستر وآرنسون وكوهين مثلها هو شأن تصورات رولز ودووركين منصبّة بالأساس على تحديد ما هي المطالب العادلة للأفراد[2].

لكن لماذا ننظر إلى هاتين الوجهتين في العدالة على أنهما متنافستان بالضرورة بدل أن تكونا متكاملتين؟ قد نتصور أن ما يدفعنا إلى البحث عن سبل لإنجاز شروط العدالة التوزيعية هو خوفنا من الآثار الاجتماعية الضارة للتفاوت بين الناس من حيث الإمكانات المادية. فإحدى الطرق لضمان المساواة هو أن نحرص على أن يكون لكلّ

1- هناك تمييز شبيه بهذا يقوم به منفعيون [Temkin 1993: chap. 9–10 Broome : chap. 9] وجماعتيون [Sandel 1996] ونسويون [Young 1990; Tronto 1993] بين المساواة «الاجتماعية/المدنية» والمساواة «التوزيعية/الفردانية».

2- ومع ذلك يظلّ هناك بعض الليبراليين والماركسيين الذين يدافعون عن تصوّر في العدالة والمساواة أكثر «اجتماعية». فمايكي كوس يرى مثلا أن على الليبراليين التخلي عما يسميه «المال الليبرالي» (التوزيع المتساوي) واعتناق ما يسميه «ليبرالية مدنية» (المساواة الاجتماعية) [Kauss 1992]. وفي نفس السياق رأى رايمن أن على الماركسية التحليلية أن «تأخذ كمثال أعلى لها لا توزيع المواد وإنما ضربا من العلاقات بين الناس» [Reiman 1991: 158; 1989].

فرد حصّة من الموارد مساوية لتلك التي لغيره ويدخل بالتالي المجتمع على قدم المساواة معهم. وإن كان الأمر كذلك فسيعمل الليبراليون على أن يضمنوا للأفراد التوزيع العادل وعلاقات اجتماعية تكون متكافئة بينهم.

فلماذا يذهب البعض إذن إلى أن «المساواة الاجتماعية» بديل للمساواة الليبرالية عوض أن تكون رافدا لها؟ لماذا يعتقد البعض أن السبيل الوحيد لتحقيق المساواة هو في التضحية بحق الأفراد في العدالة التوزيعية؟ أعتقد أن في آخر التحليل هناك ثلاثة أجوبة متباينة عن هذا السؤال.

الأوّل، هو أن بعض الاشتراكيين الديمقراطيين أمثال **ديفد ميلر ومايكل ولزر** لا يقبلون بالموقف الليبرالي المساواتي الذي يعتبر أن التفاوت غير المُستحق ليس منصفا. ففي نظر **ميلر** ليس من غير العدل أن يتمتّع الموهوب بموارد ذات حجم أكبر بكثير من تلك التي يتمتّع بها من هو أقلّ موهبة منه. فأن تكون المؤهلات الطبيعية اعتباطية من الوجهة الأخلاقية، ليس حجة للقول أن الناس لا يستحقّون الأرباح التي جنوْها من خلال السوق [Miller 1999 : ch.7; Walzer 1983 : ch.4]. لهذا لا نستطيع تسويغ عملية إعادة توزيع للموارد على أساس أن الموهوب الميسور قد فاز لنفسه بما يفوق الحصة العادلة من الموارد، أو لأن من هو أقلّ دخلا من غيره حصل على أقلّ من الحصة التي تمنحها له قسمة منصفة. ووفق وجهة نظر ميلر، فإنّ التفاوت في الدخل الذي يحصل عليه الأفراد من خلال السوق يمكنه أن يكون منصفا إذا كان متناسبا عموما مع اختلاف مساهماتهم. ولكن حتى وإن كانت هذه الأشكال من التفاوت منصفة في ذاتها ولحدّ ذاتها يمكن أن تهدم معنى التآلف المطلوب في مجتمع أسواء، ويتعيّن بالتالي أن يُحصر مداها. فمجتمع خالٍ من الطبقات ليس بالضرورة أكثر عدلا، بمعنى أنه يوزّع الموارد على نحو عادل، ولكنه المُفضّل لدينا لسبب آخر لا يتعلق بالعدالة التوزيعية وإنما لتجسيده لمعنى الجماعة.

لكن يتّفق، من جهة أخرى، اشتراكيون ديمقراطيون آخرون مع الليبرالية المساواتية في اعتبار اللامساواة التي لا يستحقّها أحد غير عادلة، غير أنّهم لا يرون الدولة قادرة على تشخيص مظاهر التفاوت الكبير في الدخل المترتبة عن السوق وعلى إيجاد العلاج لها. وستكون المقاومة المباشرة لها عملا غير مجدٍ. فكلّ ما تستطيع الدولة القيام به هو الحدّ من التبعات الاجتماعية لمثل هذا التفاوت غير العادل. إذ يمكنها أن تحصر مجال تأثير أشكال التفاوت غير العادل في مجال الحياة الخاصة للأشخاص -أي الاستهلاك والتسلية- دون أن يضرّ ذلك بالمساواة الاجتماعية [Kauss 1992]. وفق هذه النظرة تكون المساواة، حسب الوجهة الاشتراكية الديمقراطية، موقفا يمكّن من درء الأسوأ. فإن لم نستطع تحقيق التوزيع العادل علينا على الأقلّ أن نضمن مقتضى المساواة الاجتماعيّة.

ومن جهة ثالثة، لا يزال البعض يرى أننا لن نتوصّل إلى تصحيح وضع التفاوت اللاإرادي بين الناس في الموارد إلا باعتماد وسائل تؤدي حتما إلى الإضرار بمقتضى المساواة الاجتماعية. وكما بيّنت في خاتمة الفصل 3، يدافع بعض المفكرين على أن المساواتيّة اليبراليّة، وإن كانت مقبولة على الصعيد النظري، فإنّها تشجّع على عادات سلوكية مساواتية لكنّها خاطئة [Wolff 1998; Anderson 1999]. فكلّ محاولة من قبل الدولة لتمييز التفاوت الناتج عن اختيارات الأفراد أنفسهم عن ذلك المستقلّ عن إرادتهم يؤدي بها إلى معاملة مواطنيها بتوجّس كمتحايلين محتملين. ولكسب ثقة الدولة يتعيّن عندها على المتضرّر اجتماعيا من ذلك التفاوت أن يقوم بما يسميه **وولف** «اعترافات مُخجِلة»، فعليه أن يثبت أنّه يعاني فعلا ضررا جرّاء تفاوت في الأوضاع بينه وبين غيره يكون خارجا عن نطاقه وعن إرادته وناجما إما عن عدم التكافؤ في المؤهّلات الطبيعيّة بينه وبين غيره وإما عن ظروف التنشئة الاجتماعية. والنتيجة لكلّ ذلك في رأيه هي أن يتضاءل حسّ المساواة بين المواطنين. ولتجنب مثل هذا المشكل لا بُدّ في رأيه من الإقلاع عن محاولات التمييز بين التفاوت الذي يتحمّل الأفراد مسؤوليته وذاك الذي لا يكونون متسببين فيه والتركيز بالمقابل على تلك الأشكال من التفاوت المادي التي تضرّ بالمساواة على الصعيد الاجتماعي (وهي ما تسميها **أندرسون** «المساواة الديمقراطية»). فإن لم يضر التفاوت الماديّ بين الناس بالمساواة الاجتماعية بينهم فسيسمح به مهما كانت الامتيازات غير المستحقّة التي يتسبّب فيها. ولكن، إن أضرّ التفاوت المادي بمقتضى المساواة الاجتماعية فإنّه علينا عندها تصحيحه حتى وإن كانت مظاهره ناتجة عن اختيارات حرّة [Anderson 1999].

لذلك هناك أسباب مختلفة للاعتقاد في وجود عوامل للنزاع المحتمل بين سعي الاشتراكية الديمقراطية إلى تحقيق المساواة الاجتماعية وسعي الليبرالية المساواتية إلى تحقيق مقتضى المساواة في التوزيع. وتجدر الملاحظة هنا إلى أنّ كلّ هذه الحجج تبيّن لنا أن التصوّر الاشتراكي الديمقراطي للمساواة هو في الواقع أكثر اعتدالا وأقلّ إلحاحا في المطالبة بها من التصوّر الليبرالي للمساواة التوزيعية. وفي حين يبحث المساواتيون الليبراليون عن سبل لتصحيح الأوضاع الناجمة عن تضرّر مستوى معيشة الناس وقدرتهم على التمكين من السلع والخدمات جرّاء التفاوت المادي بينهم، فإنّ الاشتراكيين الديمقراطيين يبحثون فقط على التعويض لهم عن آثار ذلك التفاوت على المساواة بينهم من حيث المنزلة على صعيد الحياة العامّة. فما تحرص على تحقيقه المساواة الليبرالية هو أن تكون للأفراد حصّة من الموارد مساوية لتلك التي لغيرهم حتى يحققوا تصورهم لما هو خير، في حين تنشد الاشتراكية الديمقراطية ضمان أن يُعامل الأفراد باحترام كأسواء في المجتمع حتى وإن كانت قدراتهم على إنفاذ مشاريعهم في الحياة وتصوراتهم للخير متفاوتة جدّا بينهم.

وتشــدّد جميع هذه الحجج العاضدة للمســاواة الاجتماعية على أهمية منزلة الأفراد في المجتمع وفي المجال العام. فصحيح أن خطر الفقر لا يتمثل فقط في الحرمان من الســلع والخدمــات وإنــما أيضا فيما يخلّفه من خجــل ومن امتهان لكرامة الفــرد ومن انتقاص من قيمته ومن انكســار في الإرادة يســمّم العلاقة بين الفقير وبقية أفراد المجتمع. ولقد تجاهل كثيرا المســاواتيون الليبراليون وكذلك الماركسيون التحليليون المعاصرون هذا الجانب الأســاسي في اللامســاواة. ومن الأكيد أن الناس ســيقبلون بشــكل من الأشــكال إعــادة التوزيع إذا رأوا فيهــا ما يمكن أن يعيد تثبيت المســاواة الاجتماعية وليس فقط ما يضاعف القدرة الشرائية للفرد.

ويمكننا كذلك القول بأن المدافعين عن المســاواة الاجتماعية قد ضاقوا ذرعا بما أصبحت عليــه الموارد المادية من أهمية في الحياة الخاصّة للناس. وهناك إتجاه إلى اعتبار أن «قائمة الممتلكات الشــخصية» ليس لها أثر فعلي على حياة الناس طالما هي لا تمسّ بالمكانة التي لكلّ شــخص في مُجتمع يكون فيه الجميع سادة. لكن ألا يهمّ حقا أن يعيش البعض في بيوت فســيحة في حين يتكدّس غيرهم في شــقق ضيّقــة أو أن يتوفّر المال للبعض لقضاء شــهور من الراحة والاســتجمام وراء البحار في حين لا يقدر البعض الآخــر على دفع ثمن أكلــة خارج البيت في مطعم محليّ، أو أن يتمتّع البعض بــ«مهنة» مريحــة ذات أجر مُجزٍ في حين يمارس غيرهم «شــغلا» يخلّف تبلّــدا ذهنيا هذا إن ظفروا به؟ ما الذي يجعلنا نقبل بمثل تلك الفوارق في الحظوظ في الحياة وفي مستويات العيش بينهم في حين أنهم لم يختاروها ولا يستحقّونها؟ ولماذا نسمح بجعل قدرة الناس على إنفاذ تصوّرهم للحياة الخيّرة رهين تلك العوامل الاعتباطية أخلاقيا؟.

يبدو غريبا ذلك الدفاع عن أهمية المساواة الاجتماعية بالحطّ من قيمة المساواة الفردية. بل قد يكون فعل مثل ذلك غير حكيم على الصعيد الاستراتيجي، فعندما نقول أن للناس الحقّ في المداخيل التي جنوْها عبر السوق حتى ولو فاقت كثيرا مداخيل غيرهم فإنّــه قد يغتاظ الميســورون في المجتمع من كلّ إلزام يجبرهم على دفع قســط من مالهم لتحقيق المســاواة مع غيرهم خصوصــا مع انعدام آلية تمكّن مــن معرفة إن كان من حصل على المســاعدة مســؤولا أم لا عمّا عليه حاله من تخلّف ماديّ. فقد يكون الناس أكثر استعدادا للتضحية من أجل المساواة الاجتماعية أكثر مما يكونون على استعداد للتضحية من أجل المساواة في توزيع الموارد، ولــكن مما لا مراء فيه أنّ الناس يكرهون دفع ضرائب لتمويل أســاليب في العيش يرون أن من غير المســؤول اتّباعها [Bowles & Gintis 1999; Gilens 1999]. لذلك حتى إذا كانت غايتنا هي فقط ضمان المســاواة الاجتماعية ســنظل نشدّد على أن الميســورين داخل المجتمع لا يستحقّون كلّ ما لديهم من ثروة وأن المُعدَمين لا يستحِقّون ما عليه أوضاعهم من تخلّف.

إنّ هناك عملا كبيرا ما يزال علينا القيام به لتدقيق شكل العلاقة بين المساواة الاجتماعية والتوزيع المتساوي للموارد. وسيكون من الخطإ فيما أرى اعتبار أن ذلك مقترن بتصورين في العدالة متضاربين جوهريا. ففي حالات عديدة يقوم الانشغال بشروط تحقيق المساواة الاجتماعية فقط برفد ودعم التزامنا بمقتضى العدالة في التوزيع. لكن، يمكن أن توجد حالات أخرى يقتضي فيها الحرص على توفّر المساواة الاجتماعية شيئا أكثر من البحث عن المساواة في التوزيع أو مغايرا لها.

4. سياسة الماركسية

إن إحدى أهم السمات المميّزة للماركسية هي انشغالها بإشكالية العمل. وينطبق ذلك على اتجاهي الفكر الماركسي اللذين قمنا بفحصهما في هذا الفصل. ويرى الاتجاه الكانطي في الماركسية أن العمل هو المجال الأساسي لانكشاف الظلم الرأسمالي (أي الاستغلال). أما النزعة الكمالية الماركسية فترى في العمل وسيلة لإنجاز المشروع الاشتراكي للخلاص من الاستلاب. لكن هناك معنى ثالث يكون فيه العمل ذا قيمة أساسية في الوجهة الماركسية. هذا المعنى هو ذاك الذي يُحدّد العمال باعتبارهم العناصر الأكثر فاعلية في كلّ تغيير اجتماعي. ووفق علم الاجتماع الماركسي يأخذ النزاع ضدّ الجور الرأسمالي شكل صراع قطبي بين طبقتين هما العمال من جهة وأصحاب رؤوس الأموال من جهة ثانية. فلا بُدّ للرأسماليين من اضطهاد العمّال لأن ثروتهم لا تأتي إلا من خلال استغلال قوّة العمل ولا بدّ للعمّال من التصدّي لهم، ما دام ما سيفقدونه من العمل في صيغته تلك، هي فقط الأغلال التي تقيّدهم. فالصراع الطبقي يتأصّل في علاقة الأجر التي تتأصّل بدورها في النظام الرأسمالي، وهو ما يجعل علاقة الأجر القطب الذي سيدور حوله الصراع الثوري. وتعاني أيضا شرائح اجتماعية أخرى من معاملة غير عادلة، غير أن الماركسيين اعتبروها دوما هامشية، سواء من حيث رهانات السلطة، أو من حيث توفّر الحافز لشن الصراع من أجلها. فالعمّال وحدهم هم القادرون على تحدّي الصرح الذي شيّدته الرأسمالية من خلال الاستغلال والظلم. فتوجيه الاهتمام إلى مصير الشرائح الاجتماعية الأخرى هو خيار إصلاحي وليس ثوريا مادام أن اضطهادها لا يضاهي ما يكابده العمّال من اضطهاد ويقلّ عنه أهمية.

وتمثّل النظريات الماركسية في العدالة محاولات لتفسير الأسباب المعقولة الكامنة وراء صراع الطبقات. وكما يوضّح رويمر: «إن الغاية من نظرية في الاستغلال هي [...] تفسير صراع الطبقات. فكماركسيين حينما ندرس التاريخ نرى عمالا بؤساء يواجهون رأسماليين أثرياء. ولفهم هذا الوضع أو لتفسيره أو لمواجهته ولشحذ الأسلحة الأيديولوجية لخوض هذه المواجهة نبني نظرية في الاستغلال يجد فيها الطرفان المتنازعان توصيفا لهما إما كمستغِلِّين أو كمستغَلين» [Roemer 1982c : 274–5]. ومادام تفسير

صراع الطبقات يندرج ضمن الحيز النظري للعلاقة القائمة على الأجر فإنّ الماركسيين ينزعون على نحو طبيعي إلى استنتاج تسويغ للاشتراكيّة يعتمد نفس علاقة الأجر. فعلى هذا النحو تنشأ نظريات ترى في العمل المؤجّر ضربا من الاستلاب والاستغلال.

ويبدو أن قبول الأطروحة الماركسية التقليدية التي تعتبر أن الشغل هو في قطب الرحى لكلّ سياسة تقدميّة أصبح أكثر صعوبة اليوم. إذ في عصرنا أصبح العدد الكبير من المعارك الهامة من أجل العدالة تخوضها شرائح لا تعاني الضيم بسبب علاقة الأجر أو على الأقلّ لا تعانيه بسببه فقط. ذلك مثلا هو حال بعض المجموعات الإثنية والأمهات العازبات، والمهاجرين واللوطيين والسحاقيات والمعوّقين والمُسنّين. وكما رأينا يمكن للدفاع عن مصالح هذه المجموعات أن يؤدّي إلى مواجهة مباشرة مع النظريات التي تُقدّم لعضد الخيار الاشتراكيّ. وفي الواقع بادر الماركسيون في معظم الأحيان بالدفاع عن قضايا هذه الشرائح الاجتماعية التي لا تنتمي لا إلى البروليتاريا ولا إلى فئة المُعدَمين عموما دون البحث عن معرفة إن كانت لحاجات هؤلاء الأشخاص صلة بمبدإ الاستغلال أو الاستلاب في العمل. لكن، كما يلاحظ **كوهين**، لقد علّل هؤلاء هذا الاختيار بمعاملة «طبقة كلّ المنتجين المُستغَلّين وكأنهم يُمثلون عامة طبقة كلّ من هم في حاجة إلى خدمات دولة الرفاه» [Cohen 1990a : 374]. وبتعبير آخر تقوم النظرية الماركسية على مفهوم الحاجات وكلّ من لا يشمله هذا المفهوم يُطمسُ وجوده من خلال الافتراض الضمنيّ بأنّ كلّ من تضرّر من النظام الاجتماعي هو أيضا في عداد المُستغَلين.

مع هذا بات من الجليّ أكثر فأكثر الآن أنّ المُعوزين والمستغَلين اللذين تتحدّث عنهم الماركسية ليسوا دوما من نفس الشريحة. وهذا ما يفرض علينا : «الاختيار بين مبدإ ملكية الذات لذاتها، المعروف ضمنيا داخل نظرية الاستغلال، ومبدإ المساواة في الامتيازات والمسؤوليات وهو مبدأ ينفي فكرة ملكية الذات لذاتها. وتتأكّد قيمة هذا المبدإ الأخير للمدافعين عن ضرورة الأخذ بيد الأشخاص الذين لا ينتمون إلى فئة المُنتجين ولا يمكنهم الإدّعاء بأنّهم مستغَلِين ويعانون العوز الشديد» [Cohen 1990a : 13-14]. لقد دافعت عن فكرة مفادها أنه من التعَسّف على الصعيد النظري الوقوع في «نزعة تقديس العمل» وهي نزعة توجد على نحو مُضمر في نظريات الاستغلال والاستلاب [Roemer 1985b : 64]. ونزعة كتلك سرعان ما يتضّح أيضا أنها قليلة النفع على الصعيد العملي لأنها تُهمل أشكالا من الحيف تُستعمل كوقود لأهمّ الحركات السياسية التقدّمية في عصرنا. ولا يمكن لحركة سياسية أن تكون ناجعة وتدفع في اتجاه تغيير اجتماعي جذري إلا إذا أنشأت تحالفات بين جميع المُعوزين وجميع المستغَلين. أما الخطاب البلاغي الماركسي حول الاستغلال والاستلاب فهو يترك جانبا الحاجات الخاصة لغير العمال، هذا إن لم يعاديها على نحو مباشر.

ويُؤثِر الماركسيون الإطناب في الحديث عن أهمية وحدة النظرية والممارسة كما تجسّدها نظريتهم، لكن في الحقيقة تخون نظريتهم ممارستهم. فعندما أُرغموا على الاختيار بين ملكية الذات لذاتها والمساواة في التوزيع اختار الماركسيون عمليا المساواة وأنفذوا ذلك بإصرار فاق ذلك الذي لمسناه من الليبراليين. لكن على الصعيد النظري يظلّ الماركسيون أسرى نزعة تقديس للعمل تبدو في بعض مظاهرها أقلّ راديكاليّة وأقلّ جاذبية من نظرية العدالة كما بلورها الليبراليّون المساواتيّون. وهو ما يشكّل عقبة أمام انبعاث حركة راديكاليّة فاعلة. إنّ الوحدة الحقيقية بين النظرية والممارسة تقتضي ارتباطا أشدّ متانة بين التصور الماركسي والمساواة الليبرالية.

دليل لمزيد الاطّلاع

إن معظم الدراسات الفلسفية الهامة حول الماركسية، التي أنجِزت في الخمس والعشرين سنة المنقضية، قد قام بها أكاديميون عرفوا كمجموعة «الماركسيين التحليليين» الذين يرومون إعادة استكشاف الفكر الماركسي وإعادة بنائه باستخدام أدوات الفلسفة التحليليّة الأنغلو-أمريكيّة. ومن أكبر ممثّلي هذه المدرسة في التفكير نجد: **جي. أي. كوهين، يون ألستر، فيليب فان باريز، وجون رويمر**. وقد سبق وأن اعترضتنا عدّة مرّات هذه الأسماء في الفصل حول الليبرالية المساواتية لأن أشكال إعادة بناء الماركسية التي قاموا بها قادتهم صوب الليبرالية المساواتية. للإطلاع على رؤية شاملة تساعد على فهم هذه الحركة، انظر John Roemer (ed.), *Analytical Marxism* (cambridge University Press, 1986)، وكذلك العدد الخاص لمجلة:

Canadian Journal of Philososphy «Analyzing Marxism: New essays on Analytical Marxism» (vol. 15, 1989); Leslie Jacobs, «The second Wave of Analytical Marxism» *Philososphy of Social Sciences*, 26/2 (1996): 279-92. كنقد، انظر *Marcus Roberts, Analytical Marxism: A Critique* (Verso, 1996).

وتُسمىّ هذه المقاربة أحيانا «الماركسية كنظرية في الاختيار المعقول» لأنّها تعتمد إلى حدّ ما على نماذج كلاسيكية جديدة من نظرية الاختيار المعقول. في هذا السياق، انظر *Terrel Carver & Paul Thomas* (eds.), *Rational Choice Marxism* (Pensylvania State University Press, 1995).

وتتضمن النصوص المفاتيح لهذه المدرسة في التفكير أعمال:

G.A.Cohen, History, *Labour, and Freedom: Themes from Marx* (Oxford University Press, 1988); *Self- Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge University Press, 1995); *If You are an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (Harvard University Press, 2000); Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge University Press, 1985); Philippe Von Parijs, *Marxism Recycled* (Cambridge University Press, 1993).

وكذلك كتابي:

John Roemer, *Free to Lose: A introduction to Marxist Economic Philosophy* (Harvard University Press, 1988); *Theories of Distributive Justice* (Harvard University Press, 1996).

رغم أن العديد من الماركسيين التحليليين قد اعتنقوا شكلا من أشكال المساواتية الليبراليـة لا يـزال هناك حرص من البعض منهم على بلورة شـكل من المسـاواتية، متميـزا عن الوجهة الليبرالية، يكون ذا توجّه اشـتراكي أو اشـتراكي ديمقراطي. ويبحث بعـض الماركسـيين التحليليين على ضرب مـن الآليات المؤسّسـاتية المتميّزة لتحقيق المسـاواة كالسوق الاشـتراكية مثلا. وفي الوقت الذي يتنامى فيه الوعي بأن كلّ مجتمـع عادل وفاعل لا بُدّ أن يسـمح للسـوق بأن تمارس عملها تفرض السـوق الاشـتراكية قيودا أكبر على أسـواق رأس المال والعمل أكثر مما تقوم به المسـواتية الليبرالية. كتعميق للنظر في فكرة السوق الاشتراكية، انظر:

Pranab Bardhan & John Roemer (eds.), *Market Socialism: The Current Debate* (Oxford University Press, 1993); Roemer *A Future for Socialism* (Verso, 1994); Bertell Ollman (ed.), *Market Socialism: The Debate among Socialists* (Routledge, 1998).

يحاول منظّرون آخرون بلورة تأسـيس فلسـفي اشتراكي مختلف للمساواة. ويدافع البعـض منهم عـلى أن التقليد الاشـتراكي الديمقراطـي يقدّم رؤية بديلة للمسـاواة تشدّد على «المسـاواة الاجتماعية»(أو المسـاواة «المدنية/الديمقراطية») باعتبارها مختلفة عن «المسـاواة التوزيعية» الفردية التي تشدّد عليها الليبرالية. ونجد صياغات هامة لهذا التصوّر لدى كلّ من:

Michael Walzer, Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality (Blackwell, 1983); David Miller, Principles of Social Justice (Harvard University Press, 1999): ch.II; Elizabeth Anderson, «What is A Point of Equality?», Ethics 99/2 (1999): 287-337; Mikey Kauss, The End of Equality (Basic Books, 1992).

للاطلاع على محاولات صدرت مؤخّرا تروم تقديم رؤية اشتراكية ما بعد ماركسية للمساواة، انظر:

Andrew Levine, Rethinking Liberal Equality from «Utopian» Point of View (Cornell University Press, 1998); Jane Franklin (ed.), *Equaliy*, (Institute for Public Policy Research, 1997).

ويمثّـل هـذا الكتاب محاولة من أقطاب مثقفي اليسـار في بريطانيـا لصياغة تأويل جديد لمعنى الاشتراكية لصالح «حزب العمال»في بريطانيا.

هناك مجلّتـان تنشران على نحو منتظـم جدالات الماركسـية التحليلية وهما مجلة *Politics and Society* ومجلة *New Left Review*.

لقد ابتعدت الماركسية التحليلية مسافة كبيرة عن وجهات نظر ماركس ذاته. لتكوين رؤية شاملة عن الجدل حول مسألة إن كان لماركس ذاته نظرية أخلاقية مُضمرة أم مُعلنة، انظر :

Norman Geras, «The Controversy About Marx and Justice» in A. Callinicos (ed.), *Marxist Theory*, (Oxford University Press,1989); Geras «Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder», *New Left Review* (1993), 195: 37-69; Rodney Peffer, *Marx, Morality and Social Justice* (Princeton University Press, 1990).

للاطّلاع على تقديم متميّز لماركس ولصلته بالماركسية التحليلية المعاصرة، انظر:

Terrell Carver (ed.), *Cambridge Companion to Marx*, (Cambridge University, 1991).

للاطّلاع على موقع إلكتروني يشمل كلّ ما يتعلّق بالماركسية، انظر:

'The Marx- Engels Archive' at www.cfr Colorado.edu/psn/marx/

6
الجماعتيّة

1. مقدّمة

تلخّص الشعارات (الحرية والمساواة والعدالة) التي هتفت بها جموع الثائرين أثناء الثورة الفرنسية المثل العليا الأساسـية للعصر الديمقراطي. وقد قدمت كلّ الأيديولوجيات الكبرى للقرنين الثامن عشر والتاسـع عشر الاشـتراكية والنزعة المحافظة والليبرالية والقوميـة والجمهورانية رؤيتهـا الخاصة لمُثل الحرية والمسـاواة والجماعة. وقد أخذ معنى الجماعة أشكالا مختلفة فمن التضامن الطبقي أو المواطنة المشتركة إلى الانتساب لنفس الإثنية أو لنفس الهوية الثقافية. لكن بالنسـبة لجميع هذه النظريات ولجميع الفلاسـفة الذي ساهموا في الدفاع عنها يظلّ مفهوم الجماعة العماد المفهومي الأساسي لكامل البناء النظري. وهذا ما يتعيّن بلورته هنا وصياغة معناه.

لقـد بدا للجميع إثر الحرب العالمية الثانية كما لـو أنّ فكرة الجماعة أخذت تزول من الصورة. ففي نظرية في العدالة مثلا يقول رولز أن كتابه يروم صياغة تفسير لمفاهيم الحرية والمسـاواة. ولا يعني ذلك أن رولز يرفض تمامـا قيمة الجماعة وإنما هو لا يعيرها اهتمامـا كبـيرا. قد يعود ذلـك إلى أن مفهوم الجماعة قد شـكّل لمـدة طويلة مدارا لخلافـات أيديولوجيـة أو لأن التاريخ القريب أظهر كيف أن هـذا المفهوم قد جرى تطويعه واستخدامه من قبل أنظمة فاشية عنصريّة وكليانيّة.

ولم يكـن رولز الوحيد الـذي يتبنى مثل هذه الرؤية. فـإلى أمد غير بعيد لم يصرّح مُعظم الفلاسفة الليبراليين إلا بالقليل فيما يتعلّق بالمثل الأعلى للجماعة. وإن وقع التطرّق إلى مفهـوم الجماعـة فلا يكون ذلـك في أغلب الأحيان إلا من حيـث صلته بالحرية والمسـاواة. فمجتمع مّا يرتقي إلى مسـتوى المثل الأعلى للجماعـة عندما يُعامل أعضاءه كأشـخاص أحرار وسواء. ولا تشـتمل الرؤى الليبرالية للسياسـة على مبدإ مستقل للجماعة يتحدّد من خلال الانتماء القومي المشترك أو اللغة أو الهوية أو الثقافة أو الدين أو التاريخ أو نمط العيش.

وخلال العشرين سنة الأخيرة عاد مفهوم الجماعة إلى السطح من جديد. وبرزت في الفلسفة السياسية مدرسة فكرية بأسرها تُعرف تحت اسم «الجماعتية» تتمثل أطروحتها المركزية في التأكيد على ضرورة إعطاء مفهوم الجماعة حقّ قدره من الاهتمام تماما مثلما هو الأمر بالنسبة إلى، أو حتى قبل، مفاهيم الحرية والمساواة. ويعتقد الجماعتيون أن فكرة الجماعة لم تنَل بعد القيمة التي تستحقّها في النظريات الليبرالية في العدالة وضمن الثقافة العمومية للمجتمعات الليبرالية.

ونستطيع العثور على مثل هذا التشديد على الجماعة في الماركسية أيضا حيث يشكّل مفهوم الجماعة عنصرا من المثال الأعلى للشيوعية. بيد أن شكل الجماعتية الذي أصبح طاغيا مؤخرا على كتابات **مايكل ساندل ومايكل وولزر وآليسدير ماكنتاير ودانيال أي. بال وتشارلز تايلور** يختلف تماما عن فكرة الماركسية في شكلها التقليدي عنها. فالماركسيون ينظرون إلى الجماعة كشيء لا يمكن أن يُنجز إلا من خلال التغيير الثوري للمجتمع بالإطاحة بالنظام الرأسمالي وبناء المجتمع الاشتراكي. أما الجماعتية الجديدة فهي تعتقد أن الجماعة موجودة دوما في شكل ممارسات اجتماعية وتراث ثقافي وتصوّرات جماعية مشتركة. فليست الجماعة في حاجة لأن تُبنى من جديد وإنما هي في حاجة لأن تُحترم وتُحمى. وبمعنى ما يرى الجماعتيون مفهوم الجماعة متجسّدا في تلك الممارسات عينها التي يراها الماركسيون مُكرّسة للاستغلال وللاستلاب. وكما قالت **آمي غتمان**، في الوقت الذي يقتدي فيه الجماعتيون من الجيل الأوّل بماركس وبرغبته في إعادة تشكيل العالم يحتذي الجماعتيون الجدد بـ**هيغل** وبمسعاه إلى مصالحة البشر مع عالمهم [Guttman 1985][1].

فعلا هناك الكثير من نقاط التشابه بين نقد الجماعتيين لليبرالية المعاصرة ونقد **هيغل** للنظرية الليبرالية الكلاسيكيّة. فقد حاول الليبراليون الكلاسيكيون أمثال **لوك** و**كانط** صياغة تصوّر كوني للحاجات الإنسانية وللعقلانية الإنسانية واعتمدوا بعد ذلك على هذا التصوّر اللاتاريخي للكائنات البشرية للحكم على النظم الاجتماعية والسياسية. وهذا الضرب من المقاربة هو وفق **هيغل**، الذي يسميه -*Moralitat* -، مُغرق في التجريد إلى حدّ لا يقدر فيه على تقديم وجهة تساعدنا على فهم الشأن الإنساني، وهو أيضا موغل في الفردانية، مادام لا يعير اهتماما للطريقة التي بها يكون البشر منغرسين في ممارسات وعلاقات ضمن سياق تاريخي خاص. ومقابل هذا التمشّي تُشدّد المقاربة البديلة (التي يسميها **هيغل** *Sittlichkeit*) على ارتباط خير الأفراد -وبالتالي هويتهم وقدرتهم على الفعل الأخلاقي- بالجماعات التي ينتمون إليها وكذلك بالمراكز الاجتماعية والسياسية التي يحتلونها ضمن سياق اجتماعي مّا[2].

1- حول فكرة هيغل عن مصالحة الأفراد مع عالمهم انظر Hardimon 1992; 1994. ومن الجدير الملاحظة هنا أن رولز في أعماله الأخيرة يدعو هو الآخر إلى مثل تلك الفكرة [Rawls 1992b: 11-12].

2- حول النقد الهيغلي لليبرالية أنظر Hegel 1949: paras. 141-144. حول علاقته بالنقد الجماعتي المعاصر لليبرالية، انظر Smith 1989.

ويمكـن أن نجد أصداء لهـذا التعارض بـين *Moralitat* و*Sittlechkeit* في العديد من الكتابات الجماعتية المعاصرة. فمثل هيغـل يعيب الجماعتيون على الليبراليين المعاصرين اعتمادهم مقاربة فردانية ومجرّدة ويقترحون كبديل مقاربة أكثر سياقية وأكثر انشغالا بمفهـوم الجماعة. ولئن كان مجمل محاور الجدل بين الليبراليين والجماعتيين مألوفة لدينا فإن القضايا الخاصة التي تطرحها والوجهات التي ينظر منها إليها تُعدّ جديدة وتعكس بوضوح انشغالا معاصرا بمفهوم الجماعة في الديمقراطيات الغربية.

ويعتقد جميع الجماعتيين أن على الفلسـفة السياسـية أن تمنح الممارسـات والتصورات المشـتركة داخل كلّ مجتمع اهتماما أكبر، كما أنهـم يُجمعون على أن ذلك يقتضي إدخـال تغيير على المبـادئ الليبرالية المعهودة حول العدالة والحقـوق. غير أنهم يختلفون حول كيفية تغيير هذه المبادئ.

ويمكننـا التمييز بين ثلاثة اتجاهـات متباينة ومتنازعة أحيانـا في الفكر الجماعتي. فالبعـض من الجماعتيين يذهب إلى أن مفهـوم الجماعة يجعلنا في غنى عن مبادئ العدالة. ولئن رأى البعض الآخر أن فكرة العدالة، وإن كانت تنسجم تماما مع مفهوم الجماعة، فإنّ الفهم الصائب لقيمة الجماعة يقتضي منا تحوير مفهومنا لما هو عادل. وينقسم الموقف الأخير إلى فريقين. الأوّل يرى أنه لا بُد أن ننظر إلى الجماعة على أنها مصدر مبادئ العدالة (لا بُـدّ أن تقـوم العدالة على المفاهيم المشـتركة للمجتمع وليس عـلى مبادئ كونية وخارجة عن التاريخ)؛ والثاني يرى أنه ينبغي على مفهوم الجماعة أن يقوم بدور أكبر في تحديد مضمون مبادئ العدالة (ينبغي على العدالة أن تمنح وزنا أكبر للخير المشـترك ووزنا أقلّ للحقوق الفردية). وسـأشرح باختصار الاتجاهـين الأوّلين قبل التركيز على الاتجاه الثالث.

2. الجماعة وحدود العدالة

يرى بعض الجماعتيين أن لا جماعة حقيقية بحاجة إلى مبادئ عدالة. ويقترن هذا الرأي بالرأي الماركسي الذي يرى أن العدالة فضيلة «علاجية»، تعمل على تصحيح ما يعتبره الماركسـيون وضعا يتسـم بشـحّ الموارد المادية في حين يرى الجماعتيون أن ما يستدعي وجود هذه الفضيلة هو الافتقار إلى فضائل «أكثر نبلا» ويعنون بذلك فضيلتي العناية والتضامن. فوفق سـاندل مثـلا عندما يبدي الناس على نحو عفوي اسـتجابة لحاجات الآخرين بدافع المودّة أو باعتبار الغايات المشـتركة بينهم فلن يشـعر الشـخص عندها بالحاجـة إلى المطالبـة بحقوقه. لذلك يعبّر الانشـغال المتزايد بالعدالـة عن حالة وهن أخلاقـي أكثر ممـا يُعبّر عن حالة جيّدة. فالأسرة مثلا مؤسسـة اجتماعية لا حاجة فيها

للعدالـة إذ من شـأن الانشـغال بالعدالة أن يضعـف أواصر المودّة بـين أفرادها ويخلق نزاعات بينهم [Hegel 1949 : paras. 154-64 Sandel; 35-28 : 1982].

لقد سـبق أن أشرت، في الفصل السـابق، إلى خطإ هذا التصـوّر للعدالة كفضيلة علاجيّـة. فالعدالـة لا تعوّض المـودّة أو التضامن ولا شيء في مفهومهـا يمنع أن يتخلى الناس عن المطالبة بحقوقهم حتى يسـتطيعوا مسـاعدة غيرهم. فالعدالة تضمن لنا فقط أن تكون قراراتنا صادرة حقّا عن إرادة حرة وأن لا يكون أحد قادرا على فرض حالة من التبعية على غيره. وهي تسـاعد على توطيد صلات المودّة وتحرص على أن لا تُفسـد نزعات الهيمنة وفرض التبعية على الغير مثل تلك الصلات.

3. العدالة والمعاني المشتركة

يتّفـق العديد من الجماعتيين مع رولز حول أهميـة العدالة. ولكنهم يصرّون على أن الليبراليين أساؤوا فهم العدالة عندما جعلوا منها معيارا لا تاريخيا وخارجيا يصلح لنقد أنماط تنظيم الحياة في كلّ المجتمعات. وقد يختلف المنفعيون والمسـاواتيون والليبراليون والليبرتارينيـون في مضمـون العدالة إلا أنهم يتفقون عـلى أن النظرية الأثيرة لديهم هي تلك التي تقدّم معيارا يصلح بكلّ المجتمعات. ولا يرون في إمكان نشوب نزاع بين نظريتهم والمعتقدات الخاصة بكلّ مجتمع اعتراضا وجيها على صلاحيتها.

وفضـلا عن هذا، قد يجد الليبراليـون، أحيانا، في النزاع مع المعتقدات المحليّة عاملا محفّزا للجـدل حول العدالة. فنظريات العدالة تضع قاعدة هي بمثابة المحكّ لمسـاءلة معتقداتنا وللتأكّد من أنّها ليسـت فقط مجرّد أحكام مسـبقة خاصـة بنا. فكما يبيّن رونالد دووركين: «في نهاية الأمر لا تسـتطيع النظرية السياسـية أن تقدّم أيّ مسـاهمة أخرى في الجواب عن السؤال حول كيفية حكمنا لأنفسنا غير أن نكافح ضدّ كلّ النزعات التي تشدّنا إلى ثقافتنا وتمنعنا من التقدّم نحو العام وصوب أساس متزوّ نتحرّى من خلاله في المعايير والثنائيات التي تمدّنا بها تقاليدنا لنتبيّن السـليم من الفاسـد فيها». فبالنسبة لـدووركين لا بُدّ للعدالة أن تكون نقدا لا مرآة لنا [219 :1985].

ويعتـبر وولزر أن البحث عن نظرية كونية في العدالة بحث غير صائب. فلا وجود لوجهة خارجية عن الجماعة ولا لموقع خارج التاريخ والثقافة. والسبيل الوحيد لتشخيص مقتضيـات العدالـة هـو في النظر في الطريقة التـي بها تفهم كلّ جماعـة قيمة الخيرات الاجتماعيـة وتقدّرهـا. ويكون مجتمع ما عادلا عندما يشـتغل بتوافق مـع التصوّرات المشـتركة لأفراده كما تجسّـدها الممارسـات والمؤسسـات الخاصة بـه. وبهذا يكون

تشخيص مبادئ العدالة مسألة تأويل ثقافي أكثر منه مسألة حجاج فلسفي [Walzer 1983; Bell 1993 : 89-55].

وفق وولزر، وكما سبق وأن رأينا ذلك في الفصل 5، تقتضي التصوّرات المشتركة في مجتمعنا «مساواة معقّدة» أي نظام توزيع يحرص على أن لا يؤثّر التفاوت ضمن «كوكبة» مّا (الثروة) في كواكب أخرى (الرعاية الصحية؛ السلطة السياسية) بدلا من أن يجعل كلّ الخيرات متساوية. وهو يعترف بأن هناك مجتمعات لا تقبل بهذا الفهم للعدالة وأن في البعض منها (مجتمعات الطبقات المغلقة) يمكن أن يتضمّن مفهوم العدالة لامساواة غير محدودة في التمتّع بالحقوق والخيرات [Walzer 1983].

وتمثّل نظرية وولزر حقا ضربا من النسبويّة الثقافية. وليس من غايات هذا الكتاب الخوض في هذا الجدال الفلسفي القديم والمستمر. ومع ذلك سنقدّم اعتراضين على المساعي الجماعتية لتحديد مفهوم العدالة من خلال التصوّرات المشتركة الخاصة بجماعة ما. فأوّلا، ومن باب المفارقة، تُناقض النسبويّة الثقافية أحد تصوراتنا المشتركة والراسخة. فوفقا للنسبويّة الثقافية تكون العبوديّة جورا إن استهجنها المجتمع. لكن ليس على هذا النحو يفهم معظم الناس مقتضى العدالة. فهم يرتّبون السبب والأثر على نحو مختلف. وهو ما يعني أننا نستهجن العبودية لأنها جور، وجوْرها هو سبب لا نتيجة لتصوّرنا المشترك عنها[1]. وثانيا، قد يصعب تشخيص التصورات المشتركة حول العدالة ولا سيما في تلك الحالات التي لا ننتبه فيها فقط لأصوات ذوي الجاه والنفوذ وإنما كذلك أيضا لأصوات الضعفاء والهامشيين. فالناس يختلفون حول قضايا من قبيل دور الدولة في توفير العناية الصحية (الذي يدافع عنه وولزر) أو التمييز الإيجابي (الذي يعارضه وولزر). ولحلّ مثل هذه الخلافات نحن في حاجة إلى تقييم مختلف التصوّرات المتنافسة في ضوء نظرية في العدالة تكون أكثر تعميما. ولذلك حتى وإن بدأنا بتصوّرات محليّة ،كما يقترح وولزر، وجود الخلافات بيننا وتفكيرنا النقدي كذلك يقوداننا صوب تصوّر يكون عاما أكثر وأقلّ ارتباطا بوجهة نظرنا المحليّة.

1- لقد حاول وولزر معالجة هذا المشكل وذلك من خلال الاعتراف بحزمة قليلة من الحقوق يسمّيها قواعد «نحيلة» كونيّة للأخلاق السياسية يتعيّن على كلّ مجتمع أن يحترمها [Walzer 1994]. وهذه القواعد تمنع العبودية والإبادة حتى في تلك الحالات التي تكون هذه الممارسات جزءا من عادات ثقافية خاصة بجماعة ما. ولكن لا تمنع هذه القواعد مثلا نظام الطبقات المُغلقة أو الثيوقراطيات المستبدّة إن كانت تعبّر عن التصوّرات الثقافية المحليّة. وللاطلاع على محاولة مماثلة للتمييز بين قواعد أخلاقية نحيلة، ولكنها كونية، وقواعد ثقافية سميكة نسبيا انظر Bell 2000.

4. الحقوق الفردية والخير المشترك

لا يكمن المشكل مع الليبرالية بالنسبة إلى العديد من الجماعتيين في تشديدها على العدالة ولا في نزعتها الكونية وإنما في نزعتها «الفردانية». ويرى هذا النقد أن الليبراليين يقيمون نظرياتهم على مفاهيم الحقوق الفردية والحرية الشخصية ولكنهم لا يعيرون اهتماما لمدى ما تتوقف حرية الأفراد ورفاههم على وجودهم داخل الجماعة. ومتى اعترفنا بارتباط الكائنات البشرية في وجودها بالمجتمع كان واجبنا في العمل من أجل الخير المشترك للمجتمع موازنا لحقوقنا الفردية في الحرية. لذلك يحاجج الجماعتيون أنّه من الضروري لنا التخلي عن «سياسة الحقوق» الليبرالية أو على الأقلّ رفدها بـ«سياسة في الخير المشترك».

هذه هي فيما يبدو لي أهم قضية يطرحها الجماعتيون الجدد. وقد شكّلت تحدّيا هامّا واجهته فكرة تقاسمتها جلّ النظريات التي تعرّضنا لها باستثناء الاتجاه الكمالي في الماركسية. وفي حين يختلف المنفعيون والليبراليون والليبرتارينيون والماركسيون (من ذوي النزعة الكانطية) حول طريقة تكريس مبدإ الاحترام المتساوي لمصالح جميع الناس يتّفق جميعهم على خاصيّة أساسية تُوصَف من خلالها هذه المصالح. فكلّهم يؤكدون أن السبيل الأمثل لخدمة المصالح الفردية هو في إفساح المجال أمام الأفراد حتى يختاروا نوع الحياة الذي يريدون لأنفسهم. وتختلف جميع هذه الاتجاهات في تحديد حزمة الحقوق والموارد التي تساعد الناس على نحو أفضل على متابعة إنجاز تصوّراتهم لما هو خير لهم. ولكنهم يتفقون على أن حرمان الناس من الحقّ في تحديد ذواتهم بذواتهم يعدُّ إخلالا بمقتضى معاملتهم كأسواء.

لم أتعرض بعد لأهمية التحديد الذاتي ولم أدافع عنه (وهو أحد المسائل التي تركتها جانبا في الفصل 3 بإرجاء مناقشة مبدإ الحرية الرولزي). ببساطة لقد اعتبرت من المسلّم به الفهم الحدسي الذي لنا لمعنى أن يكون الشخص مُحدّدا لذاته بذاته وللسبب الذي يجعلنا نعتبر ذلك ذا قيمة بالغة. ولكن نحن في حاجة لفحص هذه المسألة عن كثب لأن الجماعتيين يعترضون على الأفكار الأساسية حول طبيعة التحديد الذاتي وقيمته. ويشير الجماعتيون إلى أن الليبراليين يفهمون على نحو سيّء قدرتنا على التحديد الذاتي ويهملون الشروط الاجتماعية القبليّة التي يقتضيها التفعيل الملموس لمثل تلك القدرة. وسأنظر في هذين الاعتراضين بعد أن أفرَغ من استعراض معالم الفهم الليبرالي للتحديد الذاتي من حيث هو قيمة.

ويعتبر العديد من الليبراليين أن قيمة التحديد الذاتي هي من البداهة إلى حدّ يجعلها في غنى عن كلّ دفاع. فالسبيل الوحيد، كما يقولون، لإبداء الاحترام للناس من حيث هم شخصيات أخلاقية، بكامل ما في ذلك من معنى، هو أن ندعهُم يُحدّدون

ذواتهم بأنفسهم. وأن نمنعهم من ذلك هو أن نعاملهم كأطفال أو كحيوانات بدلا من معاملتهم كأعضاء من الجماعة لهم كامل الحقوق.

ولكن في استنتاج كهذا شيء من التسرّع، فنحن نعلم علم اليقين أن هناك من تعوزه القدرة على مجابهة القرارات التي تفرض عليه الحياة اتخاذها. فتصدر عنه مبادرات في غير محلّها ويرتكب أفعالا تافهة أو مُذلّة أو حتى خطيرة. وإن كان من المفروض أن نهتمّ بمصائر الناس فكيف لا نقوم بشيء ما قصد تجنيبهم ارتكاب مثل تلك الأخطاء؟ فإن لم يستطع شخص ما مجابهة صروف الدهر بنجاح فسيكون عندها احترام حقّه في التحديد الذاتي بمثابة تركه يُواجه مصيره المحتوم لمفرده. ففي حالة كهذه يصبح الاحترام علامة على اللامبالاة تجاهه أكثر منه علامة على الاهتمام به. يشير دووركين إلى أن «العيب الأساسي في توزيع غير متساو للموارد» هو أن من الناس «من يُحرَم من فرص يحظى بها غيره في إنجاز ما هو صالح بحياته» [Dworkin 1981: 219]. لكن ما الذي سنقوله بصدد أولئك الذين يعجزون عن تدبير شؤون حياتهم حتى وإن توفّرت لهم الفرصة؟ ألسنا هنا ملزمين أيضا بالتدخّل؟

بطبيعة الحال تخص النظرية الليبرالية تلك الأفعال الصادرة عن نزعة أبوية بقدر من الأهمية -ومثال ذلك حالة الأطفال أو المتخلفين ذهنيا أو الذين يعانون من إعاقة ظرفية[1]- ولكنها تؤكد على ضرورة الاعتراف لكلّ شخص راشد كفء بالحق في كوكبة خاصة به للتحديد الذاتي تحظى باحترام الجميع. فكما بيّن جون ستوارت مل، فإنّ هذا الحقّ هو امتياز يتمتّع به كلّ فرد بلغ سنّ الرشد وهو حقّ يستطيع من خلاله أن يتأوّل بنفسه معنى التجارب الخاصة وقيمتها. وحقّ كهذا غير قابل للتصرّف ويتمتع به كلّ من اجتاز عتبة سنّ الرشد وتوافرت له الكفاية الذهنية للتحديد الذاتي ولاتخاذ القرارات المصيرية في وجوده.

لكن لماذا يتعيّن علينا ربط التحديد الذاتي ببلوغ مثل تلك العتبة؟ إنّه رغم بلوغ «سنّ الرشد» وامتلاك قدرات ذهنية تفوق الحدّ الأدنى المقبول اجتماعيا يظلّ بعض الناس قاصرين على أخذ قرارات صائبة فيما يتعلق بتصريف شؤون حياتهم. فكوننا «راشدين أكفاء»، أي أننا لا نعاني من أية إعاقة ذهنية، أمر لا يضمن أن نُوفّق في معرفة ما يجدر بنا عمله في حياتنا. فلماذا لا يكون للدولة إذن الحقّ في تقرير أيّ حياة تكون الأجدر بمواطنيها؟

1- يمكن أن تكون أشكال من السلوك التي تصدر عن الكبار تحتاج إلى نزعة أبوية مبرّرة عندما نكون في حالة بيّنة من حالات ضعف الإرادة. فالناس يعرفون مثلا أن السلامة التي يحصلون عليها بربط حزام الأمان عند السياقة يستحق عناء القيام به. ولكن مع ذلك يتغلّب لديهم الإحساس المؤقت بالضيق الذي يسبّبه على تفكيرهم العاقل. والقوانين التي تجبر على ربط حزام الأمان تساعد على التغلب على ضعف الإرادة من خلال توفير حافز خارجي على القيام بأمر يدرك الناس في أغلب الأحيان أن لهم أسباب معقولة للقيام به.

وتمثّل النزعة الكمالية الماركسية خير مثال على إستراتيجية كهذه إذ تحظر على الناس كلّ اختيار ترى فيه ضررا ما عليهم، كممارسة مهنة تُسبب لهم الاستلاب أثناء العمل مثلا. ولقد سبق أن أكّدتُ أن إستراتيجية كتلك غير مُقنعة لأنها تقوم على تصوّر يبالغ في حصر مجال الخير. فهي تجعل خيرنا متمثّلا في نشاط واحد -وهو العمل المنتج- بتعلّة أن ذلك هو ميزتنا كبشر. ولا تستند بالضرورة كلّ الاستراتيجيات ذات النزعة الكمالية والأبوية على مثل هذا التصوّر المشكوك في صحته حول الحياة الخيّرة. ولنأخذ مثلا سياسة ثقافية تدعم المسرح في حين تفرض ضرائب على لعبة المصارعة. لا حاجة لمناصري هذه السياسة للقول بأن المسرح هو الشيء الوحيد الذي يستحقّ التثمين أو حتى أنه الأكثر أهمية، إذ سيكتفون بالقول بأن ممارسة المسرح هي الأجدر بأن تُدعَم الآن من بين هذين النشاطين. ويمكن لهم عضد موقفهم هذا بضروب من الحجج المختلفة. فتستطيع بعض الدراسات أن تُثبت أن المسرح مُحفّز للتفكير في حين أن لعبة المصارعة لا تخلّف إلا الإحباط والبلادة الذهنية أو أن عاشقيها ينتهي بهم الأمر دوما إلى العزوف عنها في حين قَلَّ أن يحدث ذلك لمحبي المسرح أو أن مُعظم من خَبروا هذين الضربين من التسلية يفضّلون المسرح. وبهذا يكون للرأي القائل بأن المسرح يمثّل ترفيها أرقى من المصارعة شيء من الصواب. فلماذا لا تقوم الدولة إذن بتشجيع مواطنيها على متابعة العروض المسرحية وتجنّبهم إضاعة وقتهم في مشاهدة مباريات المصارعة؟

يرى الليبراليون في سياسة كهذه تضييقا غير مقبول للحقّ في التحديد الذاتي مهما كان سداد نظرية الخير التي تستند إليها مثل تلك السياسة. فإن كان هناك من الناس من يحبّذ رؤية مَشاهد المصارعة أو ممارسة هذه الرياضة ستكون كلّ سياسة تفرض على هذا النشاط ضرائب مّا تضييقا غير مبرّر لحقوق المواطنين في اختيار شكل التسلية الذي يريدونه. فكيف يمكن لليبراليين الدفاع عن أهمية هذا الحقّ؟ بما أنّ الحجّة الكمالية تقوم على فكرة مفادها أن الناس يمكن أن يخطئوا في تقدير القيمة الحقيقية لأنشطتهم فإنه يمكن عند ذلك البرهنة مثلا على أن الناس لا يقعون في الخطإ عندما يحدّدون الأشياء التي من شأنها أن تهب لوجودهم معنى. فبمقدور دعاة التحديد الذاتي أن يدافعوا عن فكرة أن الأحكام القيَميّة، على خلاف أحكام الوقائع، ليست إلا تعبيرا عن استحسان أو استهجان شخصي. فالأمر يتعلّق هنا باختيارات اعتباطية لا يمكنها أن تكون محلّ درس ونقد وفق تمشٍ عقلاني. وباعتبار أن كلّ الاختيارات هي على هذا النحو من حيث درجة المعقولية فلَن يكون هناك مسوّغ للتدخّل في مسار تشكّلها. ويعتقد الكثير من أصحاب النزعة الكمالية أن هذا الشكّ حيال أحكام القيمة يعبّر عن جوهر الموقف الليبرالي. فلو قبلنا، عكس ما يقوله هذا الموقف، بأن الناس قد لا يحسنون الاختيار فسيكون على الدولة عندها تشجيع أساليب العيش التي تراها مشروعة وثَنْيُ الناس عن اعتماد أساليب تبدو لها غير سليمة، أو حتى منعهم من

ذلك [Unger 1984 : 52, 66-67 وكذلك Jaggar 1983 : 174, 194 و Sullivan 1982 : 40-38].

ولكنّ الليبرالية لا تعتمد موقفا ريبيّا كهذا [انظر Nagel 1986 ; ch.8; Dworkin 2000 : ch.6; Rawls 1993a : 62-4; Scanlon 1993]. وأحد أسباب ذلك أنّ الموقف الريبيّ لا يدعم فعلا حقّ الفرد في التحديد الذاتي. فإذا كان الناس لا يقعون في الخطأ عند الاختيار، كذلك يكون الأمر بالنسبة للحُكّام. وإن كانت كلّ أساليب العيش كلّها متساوية في القيمة فلا يمكن لأحد أن يؤاخذ الحكومة عندما تختار أحدها لجعله أسلوب عيش المجموعة بأسرها. فالريبيّة تترك بالتالي المشكل دون حلّ.

فكيف يُدافع الليبراليون إذن على أهمية الحق في التحديد الذاتي؟ علينا فحص هذا المفهوم بتمعّن أكثر. فالتحديد الذاتي يعني أن نقرّر بأنفسنا ما نريد أن نصنع بوجودنا. فكيف نأخذ مثل تلك القرارات؟ وإجمالا تتمثل غايتنا في الوجود في قضاء حياة خيّرة وفي امتلاك كلّ الخير الذي تكون حياة من هذا القبيل في حاجة إليه. ومع أن موقفا كهذا له تبعات هامة فإنه في هذا المستوى من التعميم لا ينير لنا السبيل كما ينبغي. وبالفعل، كما رأينا في الفصل 2، تختلف فكرة حياة خيّرة عن الحياة التي نعتبرها في الوقت الحاضر على هذا النحو. فنحن نعلم أننا قد نخطئ في تقدير قيمة أنشطتنا الراهنة. ويمكن أن ينتهي بنا الأمر إلى التسليم بأننا أفسدنا حياتنا عندما تعلّقت همّتنا خطأ بأهداف تافهة اعتبرناها ذات قيمة عالية. وقد شكّل هذا الضرب من الأزمات الوجودية موضوعا لأعمال روائية رائعة. وحتى نعطي التدبير المتروّي لشؤون حياتنا الأهمية التي يستحقّها يتعيّن علينا اعتبار أمر كهذا ممكن الحدوث لكلّ منا ولا يحدث فقط للأبطال التراجديين. ويقتضي منا الأمر التفكير بكلّ تروٍّ لأننا نعرف أننا قد نتّخذ قرارات غير مناسبة، وليس ذلك لمجرّد أن توقّعاتنا قد يعتريها الخطأ أو لأن حساباتنا قد تفتقد إلى الدقة. فنحن نمارس دوما مثل تلك المداولة مع أنفسنا حتى عندما نعلم علم اليقين بما سيحدث وقد نندم على ما قمنا به حتى إن جرت الأمور كما توقّعنا لها أن تتمّ. فقد أنجح مثلا في أن أصبح أفضل لاعب بولينغ في العالم وأتفطّن في آخر حياتي الرياضية إلى أن ممارسة تلك اللعبة لا تضاهي كتابة الشعر قيمة وأندم عندها على انخراطي في مثل ذلك المشروع.

ففي القياس المتروّي لا نكتفي فقط بالتساؤل حول أفضل السبل لتأويج قيمة لا نضعها موضع المساءلة، بل إننا نودّ دوما كذلك معرفة إن كانت هذه القيمة جديرة حقا بالاهتمام. وكما يبيّن رولز:

> يعترف المواطنون بما هم أحرار بعضهم ببعض على نحوٍ متبادل ككائنات ذات قدرة أخلاقية على امتلاك تصور للخير. وهو ما يعني أنهم لا يدركون أنفسهم بالضرورة على أنهم مقيّدون بتصوّر مخصوص للخير والأهداف القصوى التي يتعلقون بها في هذه الفترة

أو تلك من حياتهم. بل هم على العكس من ذلك يعتبرون مواطنون قادرين عموما على مراجعة تصوّراتهم للخير وتغييرها لأسباب معقولة ومتعقّلة. فمن الجائز إذن للمواطنين أن ينأوا بأنفسهم عن مختلف تصورات الخير وأن يأخذوا في فحص مختلف الغايات القصوى التي حدّدوها لأنفسهم وتقييمها [Rawls 1980 : 44].

فيمكن أن «نقف على مسافة» من أهدافنا الراهنة وأن نسائلها حول مدى جدارتها بالقيمة التي نضعها فيها. لا معنى للاهتمام الذي نخصّ به أحكامنا إذا لم تكن مصلحتنا الرئيسة هي في قضاء حياة تكون حقّا خيّرة وليس فقط الاكتفاء بتلك الحياة التي نعيشها ونراها في الوقت الراهن على أنها كذلك. فلا يتعلق الأمر بمجرّد جهد للتوضيح وإنما بمأزق داخلي يثير فينا أحيانا مشاعر القلق والخوف إذ لا نودّ ربط حياتنا بتصوّرات خاطئة حول قيمة ما نتعاطاه من أنشطة [Raz 1986 : 300–302].

إننا نجد في صميم فهمنا لذواتنا الفكرة القائلة بأن بعض الأشياء تستحقّ عناء البحث عنها وأخرى لا تستحقّ ذلك[1]. ونحن نحمل التمييز بين أنشطة ذات معنى وأخرى تافهة على محمل الجدّ حتى إن لم نكن دوما واثقين من قدرتنا على التمييز بينها والتعرّف عليها في حياتنا اليومية. وتتمثّل معرفة الذات لذاتها في جزئها الكبير في صياغة أحكام تكون صعبة وقابلة للخطإ، ولا بُدّ لنظريتنا السياسية أن تأخذ في الحسبان هذه الصعوبة وتلك القابلية للخطإ.

هل ينبغي أن نكون كماليين وأن نعضد السياسات التي تضيّق الخناق على الأنشطة التافهة التي يُقبل الناس عليها عن خطإ؟ ليس الأمر ضروريا، فأوّلا، قد لا يعرف أحد أفضل مني أين يوجد الخير الذي يصلح بي. وحتى وإن لم يكن حكمي دائما صحيحا فالأرجح أنه أكثر صوابا من حكم غيري. وقد دافع **جون ستوارت مل** عن صيغة لهذه الحجة عندما رأى أن لكلّ منا شخصية فريدة يختلف ما هو خير عندها عن تصوّر الآخرين لما هو خير لهم، ذلك أنه لا تُمدّني تجربة غيري بأي أساس كفيل بإبطال حكمي. وهذه الفكرة هي النقيض للكمالية الماركسية: فحيث يؤكد الماركسيون أن خير كلّ شخص يكمن في مَلكة يشترك فيها مع الآخرين يؤكد مل أن هذا الخير يكمن فيما لا يشارك الفرد فيه أي فرد آخر. لكن بكلّ من الموقفين شطط من جهة ما، فليس خيرنا بالكلّي ولا هو بالفريد، وإنما يتأصّل في قسط كبير منه في الممارسات الثقافية التي نتقاسمها مع الآخرين في المجتمع، فنحن نشترك مع من يحيطون بنا في جملة من الخصائص كافية لجعل دولة تدفعها نوايا طيّبة وتنشد تحقيق أفضل حياة لمواطنيها قادرة، استنادا إلى الحكمة والتجربة المشتركة للجميع،

1- كما لاحظ دووركين، لاينطبق ذلك على كلّ تفضيلاتنا ومصالحنا فليس هناك جواب صحيح أو خاطئ عن السؤال إن كان يجب علينا أن نفضّل الشكلاطة أم الفانيليا. فهذه تفضيلات لا تخضع إلى أي قواعد، أو هي كما يسميها دووركين «مصالح رغائبية»، وهو يميّزها عن فصيلة أخرى من المصالح يسميها «مصالح نقدية». وفي هذا المستوى تكون الأحكام التي نؤلفها حول ما هو حريّ بالتثمين قابلة للخطإ [Dworkin 2000 : 224-54].

عـلى ضبط جملة من التصـوّرات المتعلّقة بخير مواطنيها. فالأكيد أنه يحقّ لنا أن نرتاب في نوايا وكفاءة دولة كتلك عند إنجاز مثل ذلك البرنامج الكمالي. لكن لا شيء يمنـع من حيث المبدأ أن تكون الدولة قادرة على تشـخيص التصوّرات الخاطئة للخير لدى الناس.

فلـماذا يرفض الليبراليون مثل تلك النزعـة الأبوية من قبل الدولة؟ يعود ذلك في نظرهـم إلى أن الحياة لا تتحسّــن عندما تُوجّه من الخارج وفق قيم لم يسـتبطنها الأفراد. فـدرب الحياة الخيّرة يقتضي في رأيهم توجيها داخليا وفق ما يؤمن به الأفراد وما يحملونه من قيم. فالصلاة مثلا هي بلا ريب نشاط ذو قيمة في ذاته لكن لا بُدّ أن أكون مقتنعا بأنها حقّا ذات قيمة بالنسـبة إلي. فبمقدورنا دوما إجبار شـخص مّا على ارتياد الكنيسة والقيام بجملة من الحركات البدنية التي تقتضيها الصلاة ولكن هذه ليسـت الطريقة المثلى لجعله يرتقي إلى مستوى هذا الضرب من الحياة. وحتى إن أخطأ ذلك الشـخص في اعتقـاده بأن عبادة الله مَضيَعَـة للوقت فإن طريقتنا تلك في إرغامه على أداء الصلاة لا تصـحّ لأن الحيـاة لا تكون ذات قيمة إلا إذا كانت تجـري وفق قرارات نابعة من الشخص ذاته[1]. وسـتكون كلّ إسـتراتيجية كمالية تخرق «شرط الاستبطان» هذا، بمحاولتها مداراة قناعات الأشـخاص فيما يتعلق بالقيم أو نفيها، ذاتَ مفعول عكسي. [Dworkin 1989 : 486-487]. وقـد تنجح اسـتراتيجية كتلك في إرغام الأفراد على تعاطي أنشطة يعتبرها الناس حَريّة بالاهتمام، لكن ستصبح عند ذلك الأنشطة عديمة القيمـة في أعين من يمارسـونها. فلا يمكنـني أن أجنيَ فائدة من نشــاط ما إذا خلا في ناظـريّ من كلّ معنى. وهذا ما يجعل النزعة الأبوية تُعيد إنتاج نفس الممارسـة الفاقدة للمعنى والتي كانت تريد استبعادها.

يوجـد إذن شرطان قبليان لإرضاء رغبتنا في حياة خيّرة. أما الأوّل فيتمثل في مقتضى الاسـتقلالية الذاتية وهـو مقتضى يتمثل في العيـش وفق ما نؤمن به من قيم تُكسـب وجودنـا معنـى. أما الثاني فيكمن في حريتنا في مسـاءلة هـذه القناعات وطرحها على محكّ النـقد في ضوء المعلومات والوقائع والحجج المتوافرة في ثقافتنا. فلا بُدّ أن تكون

1- لقـد شـكّل الإكراه على ممارسـة الطقوس الدينية أحد الأمثلـة المفضّلة لدى الليبراليين من لـوك إلى رولز. وليس من المتأكد أننا نستطيع اعتماد هذا المثال على نحو واسع لأن للصلاة مقتضيات ابستمية لا نجدها حاضرة في مجالات أخرى. ومع ذلك أعتقد أن «شرط الاسـتبطان» يظلّ قاعدة قابلة للتطبيق على الأغلب والأهم من أشـكال الممارسة الإنسانية وأكثرها قيمة [Dworkin 1982 : 484–7; Raz 1986 : 291-3] وانظر كذلك [Daniels 1975 : 266]. ويرى بعض الليبراليين أن شرط الاسـتبطان هذا يحكم بالفشـل على كلّ رؤية كمالية. إذ حتى إن اسـتطاعت الدولة تحفيز الناس، أو إرغامهم، على انتهاج الأسـلوب الأكثر قيمة في الحياة فلن تسـتطيع جعلهم يقومون بذلك لأسـباب معقولة. فشـخص يبدّل أسـلوبه في العيش ليتجنّب عقاب الدولة أو طمعا في إعاناتها لا يتصرّف عن فهم حقيقي لما يعنيه سـلوكه الجديد [Waldron 1989 : 1145–6; Lomasky 1987 : 253–4]. إن هذه الحجّة ضدّ الأساليب الكماليّة في تحديد سلوك الأفراد من خلال القسر المباشر أو باعتماد التأثير الخفيّ حجّة سليمة، ولكنّها لا تحول دون تدخّل الدولة على مدى محدود لتعريف الناس بهذا النمط أو ذاك من الحياة الذي يمكن أن يسـترعي اهتمامهم. وتتمثّل إحدى الطرق لدفع الناس للقيام بفعل ما لأسـباب معقولة في إرغامهم على القيام به لأسـباب أخرى غير تلك الحقيقية على أمل أن يكتشـفوا بأنفسـهم فيما بعد الأبعاد الحقيقية لفعلهم. وليس في ذلك تجنّ عليهم إذ كثيرا ما يقع اللجوء إلى مثل تلك الأسـاليب في سـوق الموارد الثقافية. لهذا تكفي حجة شرط الاستبطان لإبطال صلاحية كامل أشكال النزعة الكمالية.

في حوزة الأفراد موارد وحقوق تُمكّنهم من العيش وفق القيم التي يؤمنون بها دون مخافة العقاب جرّاء خيارات غير مطابقة لما هو شائع حول الدين والجنس...إلخ. وهذا ما يفسّر ما عهدناه من اهتمام الليبراليين بالحريات المدنية والفردية. ولكن يتعيّن أيضا أن يمتلك الأفراد الموارد الثقافية الضرورية لتصبح مختلف تصورات الحياة الخيّرة أليفة لديهم وليكتسبوا المعرفة المتبصّرة بقيمتها. ومن هنا يتأتّى انشغال الليبراليين بالتربية وبحرية التعبير وحرية الإعلام وحرية الفن...إلخ. وهذه الحريات تجعل الحكم على القيم التي تمنح معنى لوجودنا يعتمد طريقة واحدة، وهي تلك التي تقضي بأن نستكشف كلّ وجوه إرثنا الثقافي المشترك.

ويشكّل هذا التصوّر لمدى قيمة التحديد الذاتي أساس مبدإ الحرية لدى رولز، ففي نظره تكون حرية الاختيار ضرورية لنا لأنها تمكننا على وجه التحديد من الكشف عن القيم التي تهب معنى للوجود وتسمح بتكوين مواقف حيال هذه القيم ثم فحصها ومراجعتها[1]. فتساعدنا الحرية على التعرّف على خيرنا الخاص وعلى أن «نسلك درب الأفضل»، وفق عبارة نوتزك [Nozick 1981 : 314, 410-411, 436-440, 498-504 وانظر كذلك Dworkin 1983 : 24-30]. وباعتبار أن لنا مصلحة أساسية في اعتماد قناعات سليمة والتصرّف وفقها يكون على الدولة أيضا إبداء نفس التقدير والاحترام لجميع المواطنين بمنح كلّ منهم الحقوق والموارد التي يكون في حاجة لها لفحص قناعاته والعمل وفقها.

ويرى رولز أن تصوّرا كهذا لمعنى التحديد الذاتي لا بُدّ أن يُفضي بنا إلى فكرة «دولة محايدة»، أي الدولة التي لا تُبرّر أفعالها على أساس تفوّق أو تخلّف تصوّر ما للحياة الخيّرة ولا تسعى إلى التأثير عن قصد في مواقف الأفراد تجاه قيمة التصورات المتباينة للخير[2]. ويتصدّى رولز من خلال هذه الفكرة للنظريات الكمالية التي تضبط مثالا للصفات والخصال التي يتعيّن أن تُنمّى قدر الإمكان لدى الأفراد أو تصوغ لائحة تضمّ عددا من التصوّرات لما هو الخير فيشجّع الإقبال عليها. ويريد الكماليون أن تُوزّع الموارد على نحو تخدم فيه غرض هذه التنمية للخير. فيحصل كلّ شخص على نصيب من الموارد حسب حاجته لتحقيق تصوّر محدّد للحياة الخيّرة أو وفق نسبة إسهامه في تحقيق هذا المثال الأعلى للخير. فليس الأفراد بأحرار إذن في اختيار تصوّراتهم للحياة الخيّرة، وهم يقعون في الخطإ كلما اختاروا بأنفسهم نمط عيشهم وتقع على عاتق الدولة مسؤولية تلقين مواطنيها مبادئ الحياة الفُضلى. ويجب أن يُعتبر تنصّلا من المسؤولية قيام

1- لقد أدّت فكرة قابليّة الغايات للمراجعة دورا متحوّلا في نظرية رولز. وفي مقالاته الأخيرة عدّل رولز تصوّره الأصلي ليقلّل من أهمية هذه الفكرة باحثا عن سبيل آخر للدفاع عن مبدإ الحرية دون الاستنجاد بها. فهو يؤكد الآن أن علينا أن نقبل فكرة قابلية المراجعة حتى نستطيع تحديد حقوقنا ومسؤولياتنا العامة دون أن نأخذ ذلك بالضرورة على أنه التوصيف السليم لفهمنا الخاص لذواتنا. وسأناقش هذا التصوّر الجديد لرولز في المقطع 7. وسأركّز مع ذلك هنا على التصوّر الأصليّ لأنه حظي بالاهتمام الأكبر من قبل الجماعتيين.

2- للإطلاع على صيغ أخرى هامة لمبدإ الحياد الليبرالي [انظر Ackerman 1980 : 11, 61; Larmore 1987 : 44-47; Dworkin 1978: 127; 1985: 222].

الدولة بتمويل مشـاريع حياة قائمة على تصوّرات باطلة لمعنى التميّز الإنسـاني أو حتى إن سمحت بإنجازها.

وفي المقابـل يقدّر رولـز أن كلّ محاولة لفرض تصوّر مّـا للحياة الخيّرة على الأفراد يلحق أذى بمصالحهم الأساسية ولا بُدّ بالتالي أن تقف الدولة على حياد في مسألة الحياة الخيّرة. وقد لا يكون الحياد اللفظ المناسـب للتعبير عن القضيـة موضع الاهتمام هنا. فالمسـاواتية الليبرالية لا تنهض على فكـرة عامة حول الحياد الأخلاقي. فعلى العكس مـن ذلك و-كما رأينـا خلال هذا الكتاب- تمثّـل المسـاواتية الليبرالية في جوهرها نظرية أخلاقية قائمة على مبادئ أساسية حول القيمة الأخلاقية الداخلية للأفراد وحول المساواة بين الجنسين وبين الأعراق وحول معنى العدالة كإنصاف والمساواة في الحظوظ وعلاقة الحقوق الفردية بالمسـؤوليات وهكذا دواليك. ولا تلتزم المسـاواتية الليبرالية بهذه المبادئ فقط وإنما تسـتخدم أيضا نفوذ الدولة لإنفاذها وتكريسها ولمنع كل فعل أو ممارسة تتضارب معها.

لذلـك فالحياد الذي يدافع عنه رولز ودووركين ذو مدى ضيّق جدّا ينحصر فقط في المزايـا الخاصـة التي تتصف بها تصورات للحياة الخيرة تحـترم مقتضى العدالة. ودور الدولـة هو حماية قدرة الأفراد على الحكم بأنفسـهم على مختلف تصورات الحياة الخيّرة والعمـل على تحقيق توزيـع منصف للحقوق والموارد ليسـتطيع الناس إنجاز تصوّراتهم لمـا هـو خير. فالدولة تقول للنـاس ما يحقّ لهم وما يحقّ لغيرهم وتشـدّد على ضرورة أن يعـدّل الفرد تصوّراته لما هو خير ليُحترم الحقّ المشروع لغيره. لكن عندما يحترم تصوّر الشـخص لما هو الخير مبادئ العدالة لن يكون على الدولـة عندها، في نظر الليبراليين ضبط القيمة الداخلية لتصوّر ذلك الشخص لأسلوبه في العيش المنسجم مع مقتضيات العدالة أو تحديد مزاياه. فالدولة الليبرالية لا تبرّر أفعالها بالاسـتناد إلى تصنيف عمومي للقيمة الداخلية لمختلف أساليب العيش لأنه لا يوجد بالنسبة إليها أي تصنيف عمومي يمكـن الارتكاز عليه لتحقيق ذلك. وكما بيّن رولـز على الدولة أن تكون محايدة تجـاه مختلف تصوّرات الخـير «لا بمعنى أن هناك مقياسـا متّفقا عليـه لتقدير القيمة الداخلية أو حجم الإشـباع تصبح أمامه كلّ هذه التصوّرات متساوية وإنما بمعنى أنها لا تُقيَّم بتاتا من خلال وجهة نظر [عمومية]» [Rawls 1982b : 172].

لهـذا ينحصر نـوع الحياد الذي يتبنـاه الليبراليون فقط في تلـك التصوّرات للخير المسـتجيبة لمقتضى العدالة. ومع هذا حتى إن احترم مصطلح الحياد تصورات الخير فإنه يظلّ يطرح إشـكالا. فالحياد وفق الاستخدام الدارج له يحيلنا أحيانا إلى نتائج الأفعال أكثـر مما يحيلنا إلى مسـوّغاتها. فسياسـة «محايدة» وفق المعنى المتـداول تكون تلك السياسـة التي تُعامل كلّ تصوّرات الخير على نحو متسـاوٍ داخل المجتمع مهما كانت كلفـة تحقيقهـا ومهما كان رضا الناس عنهـا. وقد اعتبرَ بعض المؤلفـين أن رولز من

المدافعـين عن مِثل هـذا المعنى الدارج للحيـاد [Raz 1986 : 117 مثلا]. بيد أن تصوّرا كهذا للحيـاد غير ليبرالي، مادام يريد، في نفس الحـين، تقييد حرية الاختيار ويضرب عرض الحائط بمقتضى تحمّل الأفراد تكاليف اختياراتهم. فكلّ مجتمع يسـمح بوجود سبل مختلفة في العيش تتنافس للظفر بتبني الناس لها ويقضي بأن يدفع كلّ فرد تكاليف اختياراته الشخصية هو مجتمع لن يشجّع على الإقبال على أساليب عيش مُكلِفة ومُنفّرَة. ويقبـل الليبراليون، ويثمّنون أيضا، هذه التبعات غير المتكافئة التي تنجَرّ عن ممارسـة الأفراد لحرّياتهم المدنيّة وللمسـؤوليات الشخصية التي تترتّب عنها. فالحياد الليبرالي هو حياد على مسـتوى تسويغ سياسـات الدولة وليس على مستوى الآثار الناجمة عن تلك السياسات. فحياد الدولة يتمثّل فقط في فكرة مفادها أن لا وجود لتصنيف وفق القيمة لمختلف أسـاليب العيش (التي تحترم مقتضى العدالة) [Rawls 1988: 260-65 1993a: 192-4; Nagel 1991 : 116; Kymlicka 1989b : 883-6][1].

وباعتبـار هـذا الغموض الذي يمكن أن يحدثه مصطلـح «الحياد» قد يكون من الأفضـل الحديـث عن «دولـة مناهضة للكمالية» بـدل الحديث عن «دولـة الحياد». إذ يوجّـه المصطلـح «دولة مناهضة للكماليـة» الاهتمام إلى المسـألة الحقيقية، أي المُثل الكماليـة وتأثيرها في قـرارات الدولة - ويبيّن أن البديل لدولـة مناهضة للكمالية هو شكل كمالي من الدولة.

وفعلا فالدولة الليبرالية نفسها لا بُدّ لها من تقديم تصورات مّا حول نوع الرفاه الذي يريـده الأفراد. فعندمـا تعمل دولة ليبرالية على ضمان جملة من الحريات وتوفير فرص في الحيـاة ومـوارد دخل للمواطنين، فهي تعتقد أن حياة الناس سـتكون على نحو أفضل عندمـا تتوافر لديهم هذه الأشـياء. وقد اعتبر البعض أن ذلك يبيّن أننا لا نسـتطيع أن نسـتغني عن المثل الكمالية عندما يتعلّق الأمر ببلورة نظرية سياسية ما. ولكن هناك اختلاف في نظر الليبراليين بين أن نُحدّد الوسائل والموارد التي يحتاجها الناس وأن نرسم لهم الغايات التي يتعيّن عليهم تحقيقها في حياتهم من خلال تلك الوسـائل. فكما سبق أن رأينـا في الفصل 3 تقتضي نظرية رولز توزيعا لضرب من «الوسـائل الصالحة لكلّ الغايات» أو «الخيرات الأوّلية» التي هي على حدّ عبارته صالحة للاستخدام مهما كان تصـوّر الخير (المسـتجيب لمقتضى العدالة) الذي يتعلق به الأفـراد. ووفق رولز، يمكن للأشـخاص الذين لم يتعرّفوا بعد على التصـوّر الخاص بهم للخير (الأطراف في الوضع البدئي من وراء حجاب الجهل) أن يوافقوا مع هذا على وجود أشياء هي من الضرورات أو صالحة لكلّ أسـلوب في العيش كالموازد المادية والحريات الشـخصية. وستساعد

1- لتجنّب لبس عبارة «حياد» فضّل رولز اسـتخدام التعبير «أولوية الحقّ على الخير». لكن هذا التعبير له هو الآخر دلالات متعدّدة ومضلّلة، ما دام رولز يسـتخدمه، في نفس الوقت، لتوصيف موقف الحياد مقابل موقف الكمالية، ولتوصيف موقف آدابي مقابل الموقف الغائي على صعيد الأخلاق. لا بُدّ أن نأخذ في الاعتبار تمايز هذه المسـائل عن بعضها وأن نتطرق إلى كلّ منها على حدة حتى وإن أدرجناها كلّها تحت عنوان واحد «أولوية الحقّ». انظر Kymlicka 1988b: 173-90 للاطلاع على نقد لاستخدام رولز لفكرة «أولوية الحق». ولافتقارنا إلى تعبير بديل أفضل منه سأستمر في استخدام مصطلح «الحياد».

هذه الوسائل الصالحة لكلّ غاية الأفراد على صياغة تصوّراتهم الخاصة لما هو خير ومراجعتها ومتابعة إنجازها [انظر أعلاه الفصل 3 «حجة العقد الاجتماعي».]

ويمكننا أن نتساءل إلى أي مدى تصلح حقا الحقوق والموارد المُدرجة على لائحة رولز حول «الخيرات الأوّليّة» لكلّ أساليب العيش بما فيها حياة النسّاك اللذين نذروا أنفسهم للفقر؟[1].

أعتقد، في الحقيقة، أننا حتى لو كنا نسّاكا فسنظلّ في حاجة إلى النفاذ إلى تلك الخيرات الأوّلية التي عدّدها رولز كما أن لائحة الخيرات الأوّلية تسدي لنا خدمة جيّدة بتشخيصها الوسائل الصالحة لأكبر لفيف من ضروب العيش (التي تستجيب لمقتضى العدالة) يمكننا تصوّره[2]. لكن يبدو ذلك في كلّ الأحوال أمرا غير أساسي في نظر منتقدي مفهوم الدولة المحايدة. فبالنسبة إلى معظم المدافعين عن دولة تنشد تحقيق مثل أعلى للكمال لا يكمن المشكل في رُؤية رولز في أنها تقلّل من أهمية أساليب في الحياة ذات قيمة كبيرة، وإن كانت غير شائعة، وإنما في أنها تقبل بكلّ تسامح عددا كبيرا من أساليب الحياة التي هي مجرّدة من كلّ قيمة حتى إن كانت مُشتركة وشائعة. فالكماليون يودّون لو توزّع الدولة الموارد لا للمساعدة على تحقيق أكبر حزمة ممكنة من أساليب العيش وإنما من أجل خدمة غايات محدّدة في الحياة تراها الدولة أكثر قيمة من غيرها. فالدولة التي تنشد مثالا أعلى للكمال ترغب في توظيف عملية توزيع الموارد لضبط الغايات التي يتعيّن على الأفراد إنجازها وليس فقط في تزويدهم بالوسائل التي تصلح لكلّ غاية يمكن أن ينشدوها.

أما بالنسبة لرولز ودووركين، فإذا كانت الموارد التي تتولى الدولة توزيعها لا تخدم إلا مخطّطا واحدا في الحياة فسنكون عندها قاصرين عن العمل وفق ما نرتئيه وما نؤمن به من قيم وسنظلّ نتشبّث عندئذ بحقّنا في الاختيار حتى إن تبيّن لنا أن تفضيلنا لأحد تصوّرات الحياة الصالحة لم يكن مُوفّقا. (أو على كلّ حال لا نستطيع القيام بمثل

1- ينتمي النسّاك الذين نذروا أنفسهم للتزهّد إلى تنظيمات رهبانية وأديرة تمتلك أراض شاسعة ومداخيل متأتية منها. وتمكّنهم هذه المداخيل من رعاية شؤون جماعتهم وصيانة المباني التي يملكونها ويستخدمونها من أجل رعاية أعمالهم الخيريّة. وعلاوة على ذلك، يتعيّن أن يُفهم نذر النسّاك أنفسهم للفقر باعتباره تخلٍ من طرفهم عن حقّ مشروع تمنحه إياهم نظرية مُنصفة لا باعتباره تخليا منهم عن أشياء يعتقدون أنه لا يجب أن تكون جزءا من نظريّة مُنصفة ومشروعة. وفعلا تقترن القيمة الروحية للزهد بالأمر التالي: وهو أنه زهد في أشياء يكون للزاهد حقّ فيها. وعلى نحو أعمّ معظم أساليب العيش التي تُعدّ من طبيعة غير مادية (طريقة الحياة الأيكولوجية التي يعيش بها الإنسان في تناغم مع الطبيعة؛ الطرق الروحية في الحياة التي تعمل على استحداث «فضاءات قدسية») تحتاج مع ذلك حتى تُنجز بنجاح إلى التمكين من أرض ومن ماء ومن هواء. فالموارد المادية وسائل ضرورية لتحقيق تلك الأساليب في العيش. للاطلاع على وجهة نظر تعتبر أن لائحة رولز في الخيرات الأوّلية لا تأخذ بعين الاعتبار هذه الأساليب في العيش انظر Schwartz 1973; Nagel 1973. ناقشت هذه المسألة بإسهاب في Kymlicka 1989b.

2- هناك اعتراض آخر يستحق التنويه ويتعلّق بالحاجة إلى تأكيد اجتماعي لأحكامنا الفرديّة. فوفق بعض الجماعتيين وإن كان اعتناق الأفراد بمحض إرادتهم لقيمة الأنشطة التي يتعاطونها أمرا هاما يظلّ من الهام، أيضا هذا إن لم يكن أمرا بالغ الأهمية، أن يؤكّد الآخرون من الخارج قيمة هذه الأنشطة. فدون هذا التأكيد الخارجي تفقد الاحترام لذواتنا وتهتز ثقتنا في أحكامنا الخاصّة. ولذلك ستُقلّص كلّ دولة ذات مذهب جماعتي نطاق شرط «الاستبطان الفردي»، الذي يلحّ دووركين على أهميته، كلّما بدا لها فيه خطر على شرط «التأكيد الاجتماعي» الذي يكتسي الأهمية الكبرى في نظر الجماعتيين [Kymlicka 1988a: 195-197; Williams 1985: 169-170; Dworkin 1987: 16-17; Smith 1985: 188-192].

ذلك الاختيار غير الصائب دون تحمّل عواقبه على مستوى المنافع الاجتماعية). فباعتبار أن الحياة لا يمكن أن توجّه إلا من الداخل لا تخدم رغبة شخص ما في حياة يراها صالحة به عندما يُعاقب المجتمع أو يعتمد التفرقة ضدّ مشاريع بدت لذلك الشخص، بعد تفكير وتروّ، الأكثر قيمة من غيرها. وكلّ توزيع للموارد يتمّ وفق «النظرية النحيلة للخير» أو وفق ما يسميه دووركين «الموارد بالمعنى الأوسع» هو توزيع يُساعد الناس على نحو أفضل على العمل وفق ما يعتقدون أنه قيمة ومراجعته إن ارتأوا ذلك، وهذا هو السبيل السويّ لتحقيق مصلحة الأفراد في أن يعيشوا حياة رغيدة.

5. الجماعتية والخير المشترك

لا يوافق الجماعتيون على فكرة حياد الدولة. ففي نظرهم لا بُدّ من التخلي عن هذه الفكرة لصالح «سياسة الخير المشترك» [Sandel 1984 : 16–17; Taylor 1986]. ولكنّ هذا التعارض بين «سياسة الحياد» و«سياسة الخير المشترك» للجماعتيين يبدو لنا مُصطنعا. فالليبراليون لا يرفضون فكرة «الخير المشترك» ما دامت سياسة الدولة الليبرالية تنشد رعاية مصالح كلّ أفراد المجموعة. وفي التصور الليبرالي السياقات الاقتصادية والسياسية -التي تتراكب في خضمّها التفضيلات الفردية بعضها مع بعض لكي تفرز الخيارات الاجتماعية الكبرى- هي التي تمكّن من تحديد الصالح المشترك. فلا يعني تأكيد حياد الدولة نفي فكرة الخير المشترك وإنما تقديم تأويل لها [Holmes 1989 : 239–240]. وفي مجتمع ليبرالي يكون الخير المشترك نتاج مسار تُضَامّ فيه حسابيا تفضيلات تُولى كلّ واحدة منها نفس القدر من الاهتمام الذي تحظى به غيرها (ما دامت لا تناقض مبادئ العدالة). فلكلّ التفضيلات نفس الوزن، «لا بمعنى أنه يوجد معيار عمومي وتوافقي حول ما للإرضاء الداخلي من قيمة أو معنى، من شأنه أن يمنح كلّ التصورات نفس الوزن، وإنما بمعنى أن هذه التصورات لا تخضع البتة إلى أي ضرب من التقييم بمقاييس [عمومية]» [Rawls 1982b : 172]. وكما سبق أن رأينا يعكس هذا الإلحاح على حياد الدولة -وهو ما يُضادّ الكمالية- الإيمان بأن مصلحة الأفراد في عيش رغيد لا تتحقق في مجتمع لا يشجّع على ضروب من مشاريع الحياة يتعلقون بها أيّما تعلّق. لهذا ففي مجتمع ليبرالي يُصاغ مفهوم الصالح المشترك على نحو يُصبح فيه ملائما لتنوّع التفضيلات وتصوّرات الأفراد لما هو خير.

على خلاف ذلك، يتميّز مجتمع جماعتي بتصوّر جوهريّ للحياة الصالحة، وهو تصور يُحدّد «نمط حياة» الجماعة. وبدلا من أن يتلاءم هذا الخير المشترك مع تنوع التفضيلات الفردية فإنه يصبح هو الذي يمدّ الجماعة بمقياس لتقييم هذه التفضيلات والحكم عليها. وسيكون نمط حياة الجماعة أساسا لتصنيف عمومي لتصوّرات الخير وفق سلّم تفاضلي وسيتحدّد الوزن الذي يُمنح إلى هذا التفضيل أو ذاك بمدى توافقه أو إسهامه في تنمية الخير المشترك. وعندها لن يكون مقتضى الحياد شرطا لكلّ

إنجاز على الصعيد العام للأهداف الجماعية التي تحدّد النمط المشترك لحياة الجماعة. وسيكون لهذا الإنجاز العمومي الأولوية على التطلّعات الفردية نحو حقوق وموارد يقتضيها سعي كلّ فرد إلى تحقيق تصوّرات للخير تكون خاصة به. فسيغدو من واجب دولة الجماعتيين أيضا تشجيع الناس على تبني تصورات للخير تكون مطابقة لنمط حياة المجموعة والنهي عن أخرى تتضارب معه. وهذا الضرب من الدولة هو بالتالي ذو نزعة كمالية، مادام يفترض ترتيبا تفاضليا عموميا لقيمة مختلف أنماط الحياة. ولئن كانت الكمالية الماركسية ترتّب هذه الأنماط من الحياة وفق تصوّر مّا للخير المشترك يكون عابرا للتاريخ فإن النزعة الجماعتية ترتّب أنماط الحياة حسب مدى ملاءمتها لممارسات راسخة داخل مجتمع مّا.

فلماذا يتعيّن تفضيل «سياسة الخير المشترك» عن سياسة الحياد الليبرالي؟ يرى الليبراليون أن حياد الدولة ضروري لاحترام حقوق الأفراد في التحديد الذاتي. ولكنّ الجماعتيين يعارضون في نفس الوقت التصوّر الليبرالي لمقتضى التحديد الذاتي وكذلك الصلة المُفترضة بين التحديد الذاتي والحياد. وسأتطرق بالتالي إلى كلّ من هذين الاعتراضين.

6. ذات دون صفات

ضمن التصوّر الليبرالي للهوية الشخصية يُعتبر الأفراد أحرارا في إعادة النظر في انخراطهم ضمن الممارسات والعادات الاجتماعية القائمة وفي الانسحاب منها إن رأوا أنها لا تحقّق ما يرجونه منها. وهو ما يعني أن هويّتهم لا تتحدّد وفق انخراطهم في هذه العلاقة أو تلك سواء كانت اقتصادية أو دينية أو جنسية أو ترفيهية، ماداموا أحرارا في أن ينقدوا كلّ علاقة اجتماعية لا ترضيهم وأن يتخلّوا عنها. ويُلخّص رولز التصوّر الليبرالي قائلا أن «للأنا وجودا سابقا عن الغايات التي يلتزم بها» [Rawls 1971: 560]، وما يريد أن يقوله هو أننا نستطيع دوما أن ننأى بأنفسنا مسافة عن هذا المشروع أو ذاك من مشاريعنا وأن نتساءل إن كنا نريد فعلا مواصلة إنجازه. ولا تُستثنَى أي غاية من الغايات من إمكانية مراجعة الأنا لها. ويُوصّف هذا التصوّر عادة كتصور «كانطي» للأنا، إذ كان كانط من أشدّ مناصري فكرة أن الأنا يوجد قبل مختلف الأدوار والعلاقات الاجتماعية التي تُناط به، وأنه لا يكون حرّا إلا إذا كان قادرا على أن يقتلع ذاته من وضعه الاجتماعي وأن يحكم عليها وفق ما يقتضيه العقل [Taylor 1979: 75-78 & 132-133].

ويرى الجماعتيون في ذلك تصوّرا خاطئا للهوية الشخصية ينمّ عن جهل بواقع أن الأنا «مُنغرِس» أو «مُتموضَع» داخل الممارسات الاجتماعية القائمة وأنه لا يستطيع

اجتثاث نفسه منها والنأي بها مسافة عنها. فلا بُدّ أن نعتبر أدوارنا وعلاقاتنا الاجتماعية، أو على الأقلّ البعض منها، كمعطيات سابقة لكلّ نظر متروّ وشخصي. وكما بيّن ماكنتاير عندما نريد تقرير أي ضرب من الحياة نريد اتّباعه «نتناول ملابساتنا الخاصة على أنها تحمل هويّة اجتماعية معيّنة [...] وما يكون خيرا لي هو خير لكلّ شخص يؤدي نفس الأدوار التي أؤديها» [MacIntyre 1981: 204-205]. فممارسة التحديد الذاتي تتحقق إذن من خلال هذه الأدوار الاجتماعية وليس من خلال فصلها عن ذواتنا وإبعادها مسافة ما عن أنفسنا. وأن تحترم الدولة قدرتنا على التحديد الذاتي بتشجيعنا على الانخراط على نحو أكثر عمقا في تلك الأدوار وعلى فهم وظيفتها على نحو جيّد، بدل أن تهيئ لنا سبيلا للتملّص منها، فذاك هو الهدف الذي تنشده سياسة الخير المشترك.

ويقدّم الجماعتيون مجموعة من الحجج من نوع آخر يعترضون من خلالها على التصور الليبرالي للأنا ولغاياته، وسأفحص منها ثلاثا يمكن تلخيصها على النحو التالي: التصور الليبرالي للأنا هو : (1) خاوٍ لأنه خلو من المعنى ؛ (2) مناقض لإدراكنا لذواتنا ؛ (3) وجاهل بمدى انغراسنا في الممارسات الجماعية[1].

أوّلا حجّة الخواء. يرى تشارلز تايلور أن فكرة حريّة الشخص في إعادة النظر في كامل أدواره الاجتماعية هي فكرة ذات مردود عكسي لأن «الحرية الكاملة هي حرية خاوية حيث لن يوجد شيء يستحقّ أن تُعزى له قيمة. فسيكون الأنا الذي يفوز بحريته من خلال تحييد كلّ العقبات وكلّ العراقيل «أنا» فاقدا لكلّ صفة ومجرّدا بالتالي من كلّ هدف أو قصد مُحدّد» [Taylor 1979 : 157]. فالحرية الحقيقية لا بُدّ أن تكون مُتموضعة كما يقول لنا تايلور. والرغبة في إخضاع كلّ جوانب حياتنا الاجتماعية إلى قدرتنا على تحديد ذواتنا بذواتنا على نحو عقلاني، هي رغبة فارغة من المعنى لأن مقتضى التحديد الذاتي هنا غير متعيّن. فهي «لا تستطيع أن تعيّن أي محتوى مخصوص لأفعالنا خارج نطاق وضع ما يحدّد لنا أهدافا ويُكسب لعقلانيتنا صورة ويُلهم قدرتنا على الإبداع» [Taylor 1979 : 157]. فعلينا إذن قبول الأهداف التي يرسمها لنا وضعنا وإن رفضناها فسيفضي سعينا إلى التحديد الذاتي إلى ضرب من العدمية النيتشية وإلى التنكّر لكلّ القيم الجماعية التي لن تعدو عندها أن تكون غير مجرّد تصوّرات اعتباطية : «لقد أزيح من الحياة تباعا كلّ أفق للمعنى باعتباره عائقا أمام الإرادة سواء كان هذا الأفق من طبيعة مسيحية أو إنسانوية. ولم تبقَ إلا إرادة القوّة» [Taylor 1979: 159]. وإن رفضنا أن تكون القيم الجماعية «آفاقا مشروعة للمعنى»، فستبدو عندها هذه القيم كتقييد اعتباطي لإرادتنا وستقتضي عندها حريتنا إزاحتها برمتها [MacIntyre 1981 : ch.9].

1- ترى شارون لويد أنه يمكن أن يجد هذا الاعتراض أصوله في بعض المظاهر المضلّلة من التعبير المجازي «لنبتعد مسافة ما» عن غاياتنا. وهي تفضّل صورة مجازية أخرى يفكّر البشر وفقا لها نقديًا في غاياتهم الخاصّة من خلال إدراك من قبيل ذلك الذي يكون «لعين حَولى» [Lloyd 1992].

ولكنّ هذا الاعتراض يقع في فهم خاطئ لدور الحرية في النظريات الليبرالية. فحسب **تايلور** يزعم الليبراليون أن حرية اختيار مشاريع حياة هي غاية في ذاتها تستحق أن نسعى إليها بما هي كذلك. وهو يرفض هذه الفكرة باعتبارها ادعاء خاليا من المعنى ويدفع عكس ذلك بضرورة أن يكون لنا مشروع ملموس جدير بأن يُتابع إنجازه وأن تكون لنا مهمة تستحق أن نحرص على تحقيقها. لكننا لا نرى أن الليبرالية تضع الحرص على الحرية مكان هذه المهام والمشاريع. فعكس ذلك تماما، تتوقّف صلاحية الدفاع الليبرالي على الحرية على قيمة تلك المشاريع والأهداف. فلا يرى الليبراليون أن علينا الدفاع عن حرية الاختيار لذاتها، لأن الحرية هي الشيء الأغلى ثمنا في الحياة، وإنما مشاريعنا والمهام التي نطرحها على أنفسنا هي الأكثر قيمة في حياتنا. ولأنها على هذه الدرجة من القيمة ينبغي أن نكون أحرارا في مراجعتها وإعادة النظر فيها كلّما بدا لنا أنها ليست حَريّة بالتدبُّر. فمشاريعنا هي أهم ما نتعلق به في حياتنا، ولكن بما أنه يتعيّن علينا أن نتدبر أمرنا بأنفسنا وفق ما نؤمن به من قيم فإنه لا بُدّ أن نكون أحرارا في الصياغة والمراجعة والتعديل لما رسمناه من مخطّطات لأنفسنا. فليست حرية الاختيار غاية في ذاتها وإنما هي شرط قبلي لإنجاز تلك المخطّطات التي تكون فعلا غايات في ذواتها.

صحيح أن بعض الليبراليين قد تبنى مثل ذلك الموقف الذي انتقده **تايلور** واصفا إياه عن حقّ بأنه خال من المعنى. وهو ذات الموقف الذي ينسبه مثلا **ايزيا برلين** إلى **جون ستوارت مل** [Berlin 1969: 192; Ladenson 1983: 149–153]. وقد تبدو الفكرة القائلة بأن حرية الاختيار هي غاية في ذاتها أسلوبا ناجعا للدفاع عن مجموعة كبيرة من الحريات الليبرالية. ولكنّ مفاعيل هذه الفكرة تناقض من جهتين تصوّرنا للأشياء التي نمنحها قيمة في حياتنا: فأوّلا، أن نقول إن حرية الاختيار لها قيمة في ذاتها فذلك يوحي بأنه كلّما مارسنا قدرتنا على الاختيار أصبحنا أكثر حُرية وأصبح وجودنا أكثر قيمة. ولكنّ أمرا كهذا ليس بالصحيح وقد يكون حتى مُظلّلا. ففكرة كهذه تدفع بنا بقوّة صوب الموقف الوجودي الذي يرى أنه يتعيّن علينا عندما نستيقظ صباح كلّ يوم أن نقرّر من جديد أي شخص نريد أن نكون. وفكرة كهذه لا تصحّ لأن كلّ حياة حَريّة بأن تعاش تظلّ حياة حافلة بالالتزامات والارتباطات. وتلك الالتزامات والارتباطات هي ما يهب الحياة عمقا وطابعا مميّزا. وما يجعل من هذه الالتزامات التزامات هو أننا لا نطرحها في كلّ يوم موضع نقاش. فنحن لا نعتقد أن حياة شخص يتزوّج للمرة العشرين هي أكثر قيمة من حياة شخص لا يرى من موجب لإعادة النظر في اختياره الأوّل في الزواج. وحياة زاخرة بالزيجات ليست أفضل من حياة تكتفي بالقليل منها.

ثانيا، أن نرى أنّ قيمة حُريّة الاختيار تكمن في ذاتها هو أن نتحدّث وكما لو أنّ القيمة الأساسية التي نبحث عنها في كلّ أنشطتنا هي الحُريّة وليست قيمةَ هذه الأنشطة.

وهـذه الفكرة تدافـع عنها كارول غولد. فهـي تؤكد أن في الوقت الـذي نبدو فيه وكأننا نتصرف وفق أهداف خاصة بهذا المشروع أو ذاك يكون النشاط الحرّ حقّا هو ذلك الذي يجعل الحُرية ذاتها غايته الأرقى: «لذلك ليسـت الحرية متجسّـدة فقط في النشاط الخالق للقيمة وإنما هي غاية في ذاتها، تكون كلّ الأنشطة مُصوّبة نحوها، وهي المقياس الذي يجعل تلك الأنشطة ذات قيمة في نظرنا» [Gould 1978 : 118].

ولكـن هذا ليس بصحيـح. ففي المقام الأوّل وكما سـبق أن لاحظ تايلور عندما نطلـب من الأفـراد أن يتصرّفوا بحرية فنحـن لا نمدّهم بأي توجيه إلى نوع الأنشـطة الحقيقـة بالتدبّر. وحتى إن قُدّمت لهم وجهة يتعيّن عليهم السـير وفقها فهذه الوجهة لا تمدّهم بصورة سـليمة عن الدافع الحقيقي الثـاوي وراء فِعلهم. فإن كتبت كتابا مثلا فـما دفعني لذلك ليس أن أكون حرّا وإنما أن أقول شـيئا بدا لي يسـتحقّ القول. وفي الحقيقـة، إن لم تكن لديّ حاجة في التعبير عـن شيء ما وإن كان ذلك فقط لأثبت لنفسي أنني حرّ فلن يفي مشروع الكتابة بالغرض المنشـود. فما أكتبه وكيف أكتبه لـن يكون عندها إلا نتيجة اختيـارات اعتباطية وغير مجديـة في آخر الأمر. ولتكون لفعل الكتابة قيمة في ذاته لا بُدّ أن أنتبه لما أقول ولا بُدّ أن أكون مُقتنعا بأن الكتابة تسـتحقّ أن تُمارس كغاية في ذاتها. وإن كنّـا نريد أن نفهم القيمة التي يمنحها الناس لمختلف مشـاريعهم فلا بُدّ لنا من فحص الأهداف التي تروم تلك المشـاريع تحقيقها، إذ أنـني لا أكتب فقط للتعبير عن حريتـي. فبالعكس من ذلك تماما، كتابتي هي غاية في ذاتها لأن هناك وقائع تسـتحقّ أن أعبّر عنها. وليس للحرية من قيمة إلا لأنها تمكّن من التعبير عنها.

ليس أفضل دفاع عن الحرية هو إذن ذلك الذي يكون مباشرا، وإنما ذلك الذي يتوافق على نحو أحسن مع القيمة التي يمنحها الأفراد لوجودهم بعد تفكير متروٍّ. وإن اعتبرنا قيمة الحرية من هذه الزاوية في النظر سنكتشـف عندها أن حرية الاختيار وإن ظلّت ذات أهمية مركزية بالنسبة لوجود حريّ بأن يُعاش فإنها ليست مع ذلك القيمة المركزية في ذلك الوجود.

لا أحد يعترض على أن مشـاريع الحياة هي مـا نتعلّق به التعلق الأكبر، ولا وجود لخلاف حول هذه النقطة بين الليبراليين والجماعتيين. فالمدار الحقيقي للجدل ليس مدى ضرورة مثل تلك المشاريع وإنما هو حول ما يدفعنا إلى تبنّيها وفحص قيمتها. ذلك أنه يبدو أن تايلور مقتنع بأنه لا يمكننا تبنّي مثل تلك المشاريع إلا بمعاملة القيم الجماعية بمثابـة «آفاق مشروعة للمعنى» وهـي آفاق «تضبط لنا أهدافا» [Taylor 1979 : 157-159]. ويُلحّ الليبراليون من جهتهم على أننا قادرون على النأي بأنفسها مسافة تجاه ممارسة اجتماعية مّا. ولا يُحدّد لنا المجتمع أي مهمّة كما أنه ما من ممارسة لها نفوذ على حكمنا الفردي وعلى القدرة التي نمتلكها في قبول هذا الخيار أو ذاك أو رفضه. ونستطيع، أو

قل ينبغي علينا، تحمّل مسؤولية مشاريعنا من خلال تكوين حرّ لأحكامنا الشخصية حول البنية الأساس لثقافتنا المجتمعية التي تبدو بمثابة خَزّان من التأويلات والسياقات الموروثة من أجيال سابقة، وهي تطرح أمامنا إمكانات عديدة يمكن لأفعالنا أن تقبلها كما يمكن أن ترفضها. وما من هدف «تُبّت لنا نهائيا»؛ ولا شيء له سلطة علينا قبل أن نكون أعملنا فيه التفكير وتمعّنا في قيمته.

ولا جدال في أنه لحظة صياغة حكم قيمة مثل ذلك الحكم يتعيّن علينا أن نأخذ أمرا ما كـ«مسلّم به» فنحن نبحث عن معرفة ما هو خير لنا باعتبار موقعنا في نظام التربية والشغل والعائلة. ولن يكون لشخص تتلخّص كلّ حقيقته في حُريّة مجرّدة ومعقولية نظرية خالصة سبب كاف لتفضيل نوع من الحياة عن آخر [Sandel 1982 : 161-165; Taylor 1979 : 157; Crowley : 204-205]. ولكن الليبراليين يعتقدون أن المضمون الذي نمنحه لتعبير «مسلّم به» لصياغة أحكام ذات معنى يرتبط لا بالأفراد فقط وإنما أيضا بمختلف محطّات حياتهم. فإن كنا نعتبر في لحظة ما هذا الخيار أو ذاك حول واجباتنا الدينية صالحا، يمكن أن نتخلى عن هذه الواجبات، أو أن نعيد النظر فيها كُنا نعدّه اختيارا صائبا على صعيد اختياراتنا العائلية. فلا يتمثل بالتالي السؤال الوجيه في معرفة إن كان علينا قبول وجود أمر مسلّم به لنستطيع صياغة أحكام حول قيمة أفعالنا وإنما في معرفة إذا كان الفرد يستطيع مساءلة محتوى ما هو «مُسلّم» به وتغييره أم أنه يتعيّن عليه أن يقبل بما حُدِّد له سلفا وفق قيم الجماعة وعلى نحو لا رجعة فيه. ولا يفلح **تايلور** لا في تبيان وجوب تبنّي قيم الجماعة باعتبارها معطى مُسلّما به ولا في إثبات أن إخضاع هذه القيم لحكم الأفراد، وإمكان رفضها بالتالي، هو فعل خلو من المعنى.

وتوجد صيغة ملطّفة من الاعتراض الجماعتي تتمثل في تأكيد أنه حتى لو استطعنا إنجاز أهدافنا على هذا النحو -أي دون أن تحدّدها لنا الجماعة- فسيكون لزاما علينا مع ذلك الإقرار بها لقيم الجماعة من سلطان علينا وهو ما يجعل في رأيهم المنظور الليبرالي قائما على تصوّر خاطئ للهوية الشخصية. فالليبراليون يدافعون كما سبق أن رأينا على أن «الأنا سابق عن غاياته» بمعنى أننا نحتفظ لأنفسنا بالحقّ في مساءلة حتى تلك القناعات الأشدّ رسوخا في أعماق ذواتنا حول كنه الحياة الخيّرة. وفي المقابل يدفع ساندل بأن الأنا لا يوجد قبل غاياته وأن هذه الأخيرة هي التي تشكّله إذ لا أستطيع تمييز «شخصي» عن «غاياتي». وتتكوّن هويّتنا الشخصية في جزء منها من غايات لا نختارها وإنما نكتشفها بفعل انغراسنا في سياق اجتماعي مشترك [Sandel 1982 : 55-59, 152-154]. وباعتبار الطابع التكويني لهذه الغايات لا نحسّن أوضاعنا بالتساؤل حول الشروط المطلوبة حتى نستطيع اختيار مشاريع حياتنا ومراجعتها وإنما بالتساؤل عن الشروط المطلوبة حتى نكتسب الوعي بهذه الغايات التكوينية المشتركة. ولأنها تعبّر عن هذه الغايات المشتركة فإن سياسة الخير المشترك تجعلنا معا «نكتشف خيرا لا يستطيع كلّ منا اكتشافه بمفرده» [Sandel 1982 : 183].

يُقدّم ساندل حجّتين لعضد هذا الرأي سأسميهما حجة «الإدراك الذاتي» وحجة «الانغراس». وتمثّل الحجة الأولى كما يلي: لا يطابق التصوّر الرولزي «لذات دون صفات» لـ«فهمنا العميق لهويتنا»، أي إدراكنا الأكثر حميمية لأنفسنا. وفي رأي ساندل إذا كانت الذات سابقة عن الغايات التي تضعها لنفسها فسيتعيّن عندها أن نكون قادرين من خلال منهج الاستبطان على النظر خلف غاياتنا الخاصة لسبر أغوار ذاتٍ خالية من كلّ صفة. ولكنه يضيف إلى ذلك أننا نحن في واقع الأمر لا ندرك ذاتنا وكأنها كيان بلا صفات، فالتصوّر الرولزي للأنا من حيث هو «معطى يوجد قبل غاياته وذات فاعلة ومتملّكة، فاقدة لكلّ صلابة [...] هو تصوّر يختلف جذريّا عن فهمنا المألوف لهويّتنا من حيث نحن كائنات «تتسم بملامح مخصوصة»». [Sandel 1982 : 94, 100]. وبالنسبة لرولز «في كلّ مرّة أحدّد هذه الخاصية أو تلك كهدف وكتطلّع وكغرض لأفعالي فإني أؤكد وجود ذات هي «أنا» تقف خلف هذه الصفات وعلى مسافة منها» [Sandel 1984a : 86]. فلا بُدّ إذن من افتراض وجود كيان هو الأنا ذو صورة محدّدة وإن كانت على نحو غائم، «أنا» يوجد على مسافة ما خلف الغايات التي أضعها لنفسي. فإن قبلت تصوّر رولز هذا كان لزاما عليّ حينها أن أنظر إلى ذاتي باعتبارها ذلك الشيء غير الموصوف وباعتبارها موضوعا غير متجسّد في هيئة ما وإن كان يحتلّ حيزا من المكان، فهي على الأرجح بمثابة شبح، أو كما يقول رورتي «حامل» يمسك «خلف» غاياتي [Rorty 1985 : 217]. وخلافا لذلك يرى ساندل أن إدراكنا الأكثر عمقا لذواتنا يتضمّن دوما حافزا مّا، وهو ما يدلّ على أن البعض من غاياتنا مكوّن لذواتنا.

ولكنّ مسألة الإدراك هذه تفقدنا سواء السبيل، فلا تتمثل الفكرة الأساسية للتصوّر الليبرالي في أننا نستطيع إدراك الأنا كوجود سابق عن غاياته وإنما في أننا نستطيع أن نفهم أنفسنا على نحو سابق على غاياتنا أي بمعنى أن ما من غاية من تلك الغايات تستطيع الإفلات من التمحيص وإعادة النظر. وليكون لإعادة النظر تلك مغزى لا بُدّ أن أكون قادرا على تمثّل ذاتي بما هي مزوّدة بدوافع مختلفة عن تلك التي هي لي في الوقت الراهن حتى تصبح لي أسباب متينة لتفضيل بعضها عن البعض الآخر. فبهذا المعنى تكون ذاتي سابقة عن غاياتي، أي أنه يمكنني تصوّر ذاتي دون الغايات التي ترتبط بها في الزمن الحاضر. ولا يقتضي هذا بالمرّة أن أكون قادرا على إدراك نفسي وقد تحلّلت من كلّ غاية، إذ يتمثّل سياق الاستدلال العملي دوما في مقارنة «أنا» يُفترض فيه أن يكون حائزا على صفات ما بـ«أنا» يُفترض أنه يتمتّع بصفات أخرى. فلا يمكن أن نخوض تجربة استدلال كهذا دون أن ننسب للأنا غايات ما، غير أن ذلك لا يعني أن تلك الغايات هي لصيقة به ولا تتبدّل. وكما أشرت آنفا يمكن أن يطرأ تغيّر على تلك الصفات التي سبق أن نُسبت للذات في فترة مّا من حياتها، فعلى ساندل أن يمدّنا إذا بحجة إضافية، إذ عليه أن يبيّن لنا لا فقط استحالة إدراك الأنا لنفسه، وقد جُرِّد من كلّ صفة، بل عليه أن يبيّن لنا أيضا كيف يتعذّر علينا إدراك

ذواتنا وهي ملتزمة بغايات غير تلك التي تعوّدنا أن نراها ملتزمة بها، ونتعرّف عليها من خلالها. وذلك ما يقتضي حجّة من قبيل آخر سأسميها حجّة الانغراس.

وتكشف هذه الحجة الثالثة عن مدى التعارض بين التصور الجماعي للقياس العملي، من حيث هو انكشاف الذات لذاتها، والتصور الليبرالي الذي ينظر للقياس العملي كضرب من الحكم. وفي رأي الليبراليين يقتضي منّا السؤال حول الحياة الخيّرة أن نكوّن حكما حول نوع الشخص الذي نريد أن نكونه أو نصبحه. ولكن في نظر الجماعتيين يتعلق الأمر دوما باكتشاف لما كنّا عليه من قبل. ففي نظرهم ليس السؤال الوجيه «ما يجب علي أن أكون؟ وما نوع الحياة التي عليّ أن أحياها؟» وإنما «من أنا؟». ولا «يرتبط» الأنا بغايات تنجم عن فعل «اختيار» وإنما عن عملية «اكتشاف» إذ لا يتعلّق الأمر «باختيار ما هو مُعطى من قبل (وهو ما لا يمكن أن يكون مفهوما) وإنما بتأمّل الأنا لذاته وباستقصاء الطبيعة المشكّلة لكيانه مستجليا قوانينها وأوامرها جاعلا من أهدافها أهدافه هو» [Sandel 1982 : 58]. على هذا النحو ينتقد ساندل التصوّر الرولزي للجماعة: «إن قبل [رولز] بإمكان أن يُستبطن خير الجماعة على نحو يُصبح فيه محدِّدًا لأهداف وقيم الأنا فإنه لا يمكنه أن يقبل بذلك إلى حدّ يصبح فيه ذلك مؤثّرا لا في الحوافز الفردية فقط وإنما كذلك في الذات الحاملة لتلك الحوافز نفسها» [Sandel 1982: 149]. ففي رأي ساندل من الأسلم القول بأن القيم المشتركة ليست مقبولة فقط من قبل أعضاء الجماعة بل إنها تنحت معالم هويتهم. فما يروم أفراد الجماعة تحقيقه كهدف مشترك: «ليس من قبيل العلاقة التي يختارون إقامتها (كما هو الحال في جمعية يكون الانتماء إليها طوعا) وإنما هو رابطة يكتشفونها وهو ليس فقط صفة وإنما خاصية مشكّلة لهويتهم» [Sandel 1982 : 150]. وإن بحثهم عن الخير يدخلهم مسارا يكتشفون خلاله ذواتهم ويكتسبون فيه الوعي بمختلف الأواصر التي تشدّهم بعضهم إلى بعض، ويجعلهم «يتفطّنون» كذلك لما لتلك الأواصر من نفوذ عليهم.

لكن في هذه النقطة بالذات يبدو أن ساندل هو الذي لا يمنح فهمنا العميق لذواتنا حقّ قدره، ذلك أننا لا نرى كيف يعوّض مسار الاستبطان، الذي تكتشف من خلاله الذات ذاتها، تلك العملية، التي يتمّ من خلالها بلورة أحكام حول الحياة التي يودّ المرء أن يحياها، أو يحول دون إنجازها. فنحن لا نعتبر ذواتنا رهائن لروابطنا الراهنة وقاصرين على تقدير قيمة الأهداف المنشودة في الحياة سواء تلك التي ورثناها عن أسلافنا أو تلك التي اخترناها بأنفسنا. وصحيح أننا نكتشف أننا مشدودون إلى جملة من الأواصر ولكننا قد لا نستسيغ دوما ما اكتشفناه. ومهما كانت درجة انغراسنا في تجربة وممارسة اجتماعية مّا فلا شيء يمنع من إعادة النظر في قيمتها. ولكنّ أمرا كهذا يظلّ لا معنى له في نظر ساندل. (كيف يمكنني أن أقدّر أنها خالية من القيمة ما دام خيري الخاص يتمثل في اكتساب الوعي الواضح بالروابط التي اكتشفها في ذاتي؟).

ولا تبدو فكرة أن مسار الحكم المتروّي لا يحقّق مبتغاه إلا من خلال اكتشاف الذات لذاتها (بدل أن يجد نقطة اكتماله في تقدير قيمة الروابط التي نكتشفها بهذه المناسبة) فكرة وجيهة.

يُقرّ ساندل في مواضع متعدّدة من كتاباته أن القياس العملي ليس فقط مسألة استبطان. وهو يعترف أن حدود الأنا، رغم أنه يتشكل من غاياته، تتميّز بنوعٍ من المرونة مما يجعلها قابلة لإعادة الترسيم حتى تشمل هذه الغاية أو تلك وحتى تَلفظ خارج الحدود غايات أخرى. ويمكن القول باستعمال نفس العبارات التي يستخدمها هو نفسه أن «للذات القدرة على المشاركة في تكوين هويتها الخاصة» وفي نظره تظلّ «حدود الأنا [مفتوحة] كما أن هوية ذاته هي نتاج أفعاله أكثر منها شرطٌ لوجودها» [Sandel 152 : 1982]. وفي المحصّلة فمن ضمن مختلف «الأهداف والغايات الممكنة التي تؤثّر كلّها دون تمييز في هويته» يمكن للأنا أن يختار تلك التي يريد إنجازها [Sandel 152 : 1982]. فالذات المتشكّلة من خلال غاياتها يمكن أن «يُعاد تشكيلها»، وهو ما يجعل الاستبطان تمشّيا لا يفي بالغرض. وليس بالمتأكّد لنا أن الاختلاف بين وجهتي النظر، عند هذه النقطة، لن يزول.

هناك اختلافات بارزة هنا. فساندل يعتبر أن الذات متشكّلة من غاياتها وأن حدودها مُتحركة، في حين يؤكد رولز أن للذات وجودا سابقا عن غاياتها وأن حدودها مثبّتة على نحو قبلي. لكن لا يجب أن يحجب عنا الاختلاف الظاهر بين الرأيين تماثلا في العمق إذ يقبل الاثنان بفكرة أن الشخص يوجد قبل الغايات التي يضعها لنفسه. وما يختلفان فيه إنما هو طريقة رسم حدود «الأنا» داخل الشخص. على أن هذا سؤال، وإن كانت له قيمة، فإنه يظلّ مندرجا ضمن فلسفة الروح لا ضمن الفلسفة السياسية. وإن قبل ساندل بالرأي القائل بأن الشخص يستطيع إعادة النظر في غاياته، بما فيها تلك المكوّنة لذاته، فلن يمكنه عندها تسويغ سياسة جماعتية. فهو لن يستطيع عندها أن يبيّن لنا لماذا لا تتوافر للأفراد جميع الشروط الضرورية لإعادة فحص الغايات الجماعية حتى يستطيعوا صياغة أحكامهم بحرية كاملة. ومن هذه الشروط نجد الضمانات الليبرالية للاستقلالية الذاتية التي هي ضرورية لكلّ صياغة حرّة للأحكام. ويستغلّ ساندل غموض المفهوم الذي يستعمله عن الشخص ليدافع عن سياسة ذات منحى جماعتي. وأطروحته الأم (وهي القائلة بأنّ الاستبطان يُعوّض التقييم) ليست بالصائبة أما أطروحته الفرعية (وهي التي تعترف للذات وإن كانت متشكّلة من خلال غاياتها بإمكان أن تعيد تشكيل نفسها) فهي وإن كانت وجيهة فلا تختلف عن التصوّر الليبرالي.[1]

1- لقد ركّزت هنا على كتابات ساندل ولكن نفس الغموض في المفهوم الجماعتي للهوية الفرديّة يشوب أعمال ماكنتاير MacIntyre 1981 : 200-206 وتايلور Taylor 1989 : 157-160. انظر في هذا الصدد Kymlicka 1989a : 56-57 للاطلاع على مناقشة لآراء هذين المؤلفين. وتستمدّ أطروحة ساندل -وهي التي ترى أن التصوّر الرولزي للأنا يتضارب مع فهمنا لأنفسنا- جزءا هاما من متانتها من أطروحة أخرى ترى أن رولز ينظر للأفراد كما لو كانوا كائنات غير مجسّمة. ووفق ساندل فإنّ

ويقول ساندل إن الليبرالية غافلة عن الطريقة التي بها نكون منغرسين في أدوارنا الاجتماعية. فهو يشدّد على واقعة تتمثل في أننا كـ«كائنات قادرة على التأويل الذاتي» نستطيع تأويل معنى هذه الروابط التكوينية [Sandel 1984a : 91]. ولكنّ السؤال الذي يظلّ يُطرحُ هو إن كنّا نستطيع رفضها بأسرها إن تبيّن لنا أنها تافهة أو أنها تسبّب لنا إذلالا. ووفق إحدى صيغ النزعة الجماعتية لا نستطيع القيام بذلك، أو بالأحرى لا يجب علينا القيام به، إذ يستحيل علينا قبول أو رفض هذه العلاقات ولا يمكننا إلا أن نكتشف كم نحن خاضعون لها. فليست أهدافنا نتاج اختيار وإنما نتاج اكتشاف من خلال الاستبطان. بمقدور امرأة غَيريّة الجنس وهي أم مسيحية وربة أسرة أحادية الزواج أن تفهم معنى أنها مسيحية أو أنها ربّة أسرة -ويمكنها أن تُؤوّل معنى ممارساتها الجنسية والاقتصادية والدينية الجماعية- ولكنها لا تستطيع أن تقتلع نفسها من هذا الوضع وأن تقرّر أنها لا تريد البتة أن تكون مسيحية أو ربّة عائلة. فأستطيع أن أتأوّل دلالة الأدوار التي أكتشف نفسي مضطلعا بها لكن لا يمكنني أن أرفض الأدوار ذاتها أو الأهداف المتصلة بها باعتبارها خالية من القيمة. فمن حيث أن أهدافا كهذه تشكّل هويتي كشخص عليّ أن أقبلها كمُعطى مسلّم به لحظة اتخاذي للقرار في شأن ما أريد أن أفعل بحياتي، ففيما يخصّني تتلخّص مسألة الحياة الخيّرة في معرفة تأويل معنى هذه الأدوار على أكمل وجه ممكن. ومن العبث الزعم بأنها تكون في نظري فاقدة للمعنى ما دام لا وجود لـ«أنا» يثوي خلف هذه الأدوار ولا وجود لذات خارج هذه الروابط التكوينية.

لكن لا يبدو واضحا إن كان هناك من الفلاسفة الجماعتيين من يتبنّى صراحة وعلى نحو متّسق موقفا كهذا، وهو موقف غير صائب ما دام يحقّ لنا أن نتساءل لا فقط عن معاني الأدوار التي نجد أنفسنا مضطلعين بها داخل المجتمع وإنما أيضا عن قيمتها. وقد لا يكون في نيّة الجماعتيين تجريدنا من مثل هذه القدرة وقد لا يناقض تصوّرهم لمعنى انغراسنا اعترافهم لنا بالحق في رفض تلك الروابط التي نجد أنفسنا مشدودين إليها. ولكن في حالة كهذه ستكون خصومتهم المعلنة مع الليبراليين ذات أسس واهية لأن تأويلهم لمعنى انغراسنا في جملة من الأدوار الاجتماعية يتضمن المعنى الذي يقصده الليبراليون حينما يعتبروننا مستقلين عن تلك الأدوار، كما أن تصوّرهم

ما يجعل رولز يعترض على حقّ الأفراد في التمتّع بثمار تفعيل مؤهلاتهم الطبيعية هو رفضه اعتبار هذه المؤهلات عنصرا مكوّنا لذواتهم. ففي نظر رولز تلك المؤهلات هي من عداد ممتلكات الأنا وليست عناصر مكوّنة له [Sandel 1982 : 72–94; Larmore 1987 : 127]. ولكن الأمر يتعلق هنا بخطإ في التأويل. فما يجعل رولز يعترض على هذا الحقّ هو أنه لا أحد يستحقّ المنزلة التي عزتها له القسمة الطبيعية ولا أحد يستحقّ التمتّع بمؤهّلات طبيعيّة تفوق تلك التي لدى غيره (انظر ما سبق االفصل3 «الحجة الحدسية على تكافؤ الحظوظ»). وموقف كهذا لا يتضارب مع الموقف الذي يرى أن المؤهلات عناصر مكوّنة للأنا. لكن أن تكون المؤهّلات الطبيعية عناصر مكوّنة للأنا لا يعني مثلا أن طفلا موهوبا يستحقّ أن ينال من الموارد أكثر مما يناله أي طفل ذو مؤهّلات عاديّة. وصحيح أن العديد من الليبراليين لا يعترفون بالطابع المكوّن للصفات الطبيعية للأنا [انظر مثلا 39 :Dworkin 1983] ولست متأكدا من مدى صحة معرفتي للمكان الذي يتعيّن أن يُرسَم فيه الخطّ الفاصل(انظر ما سبق الفصل4 «سياسة الليبرتاريانيين»). ومهما كان المكان الذي رسمناه فيه أن نكون مجسّمين في هيئة مادية لا يُثبت ذلك التفسير الذي يقوم به ساندل لمعنى انغراسنا الاجتماعي.

للقياس العملي من حيث هو سياق تكتشف فيه الذات نفسها لا يختلف عن التصور الليبرالي للقياس العملي كحكم واختيار متروّ. ولا توجد هنا إلا اختلافات في العبارة فقط. وعندما نقبل الأمر الواقع وهو أن الأشخاص قادرون على مساءلة ثم نفي القيمة التي تعزوها الجماعة لنمط حياتها ستصبح عندها كلّ محاولة لحملهم على الإحجام عن ذلك من خلال «سياسة الخير المشترك» تقليصا لا مبرّر له لحقّهم في تحديد ذواتهم بذواتهم.

7. المصالحة الليبرالية الأولى للجماعتية: الليبرالية السياسية

أعتقد إذن أن الاعتراض الجماعتي على الفكرة الليبرالية القائلة بقابلية المعتقدات والتصوّرات للنقد وللمراجعة هو اعتراض يمكن ردّه[1]. فالتصوّر الجماعتي لذات منغرسة ليس تصوّرا صائبا للكيفية التي بها يُدرك أغلب المواطنين في الديمقراطيات الغربية أنفسهم. بل يكون من الغريب محاولة بعض الليبراليين تلك مواءمة تصوّراتهم، ولو على نحو جزئي، مع الموقف الجماعتي وأن يبيّنوا أن من يقبلون بالتصوّر الجماعتي للأنا يمكنهم مع ذلك أن يقبلوا بصيغة (مُعدّلة) من الليبرالية. وسأناقش الآن هذه الصياغة الجديدة لليبرالية والمعروفة تحت مُسمّى «الليبرالية السياسية».

وفي حين يرفض الليبراليون النقد الجماعتي عموما توجد صيغة مُلطّفة من الحجاج الجماعتي يأخذونها في الاعتبار. وحسب هذه الصيغة تتفق الرؤية الجماعتية مع الرأي الليبرالي في القول بأن المراجعة النقدية والعقلانية للتصورات ليست فكرة «خاوية» أو «غير متسقة»، وإنما تحظى بقبول وبترحيب لدى الكثير من المواطنين، إن لم يكن لدى جلّهم، وإن أكّد الجماعتيون مع ذلك أن هذه الفكرة لا يمكن أن تلقى ترحيبا من جميع المواطنين. وحتى إن كانت الفكرة الجماعتية حول ذات منغرسة خاطئة كتصوّر للصلة التي تشدّ الأفراد إلى غاياتهم فإنها يمكن أن تكون توصيفا سليما للطريقة التي بها ينظر بعض الناس إلى ذواتهم.

لننظر مثلا إلى أعضاء مجموعات محافظة مثل المجموعات الدينية الأصولية أو إلى أقليات ثقافية-عرقية. فمجموعات كهذه ترى نفسها في خطر جرّاء التشديد الليبرالي على مفهوم الاستقلالية الذاتية. فهي تخشى أن يمرُق منها الكثير من أعضائها وأن يتعرّض كيانها للاهتزاز إذا اطّلع أفرادها على أساليب أخرى في العيش وإذا وُضعت بين أيدهم الإمكانات لتطوير قدراتهم المعرفية والذهنية على فهم تلك الأساليب في العيش وتحديد قيمتها. وللحيلولة دون ذلك تُفضّل المجموعات الأصولية والانعزالية،

1- أستعير مصطلح المراجعة العقلانية من Buchanan A. 1975.

في أغلب الأحيان، تنشئة أطفالها وتربيتهم على نحو تتقلّص فيه حظوظهم في تنمية القدرة على المراجعة العقلانية وعلى تفعيلها. وقد تبحث هذه الجماعات عن سُبل لجعل مغادرة أعضائها لها أمرا عسيرا جدّا. فغاياتها هي ضمان انغراس الأعضاء على نحو عميق في المجموعة وجعلهم قاصرين عن تصوّر إمكان مغادرتها أو تحقيق نجاح خارجها.

فبعض الأقليات الدينية أو العرقية مثلا تحدّ من نسبة تلقّي البنات للتعليم أو تُبعد أبناءها عن المدارس التي تعرّف الناشئة بأساليب عيش غير تقليدية. ومجموعات أخرى تحظر الملكية الفردية مما يجعل كلّ عضو يغادرها مُهدّدا بالفقر المدقع. وعادات كهذه تحدّ من حرية الأعضاء داخل المجموعة في مساءلة أو مراجعة التقاليد على نحو نقدي. وهي لذلك تبدو متعارضة مع الثقة التي تضعها الليبرالية في الحرية الفردية وفي الاستقلالية الشخصية. لذلك يمكن نقد الوجهة الجماعتية من هذه الزاوية. ففضلا عن أنها، لا تشرح لنا كيف يكون معظم الناس مشدودين إلى الغايات التي حُدّدت لهم، تقوم أيضا بتبرير الطريقة التي تتمثّل بها بعض المجموعات المحافظة نفسها. إن ذلك يُضعف على نحو بالغ الموقف الجماعتي ما دام لا يكون وجيها إلا في نظر طائفة قليلة من المواطنين. وهو يطرح بإلحاح أيضا سؤالا يأخذه العديد من الليبراليين بجدّية وهو: كيف يتعيّن على الدولة الليبرالية أن تتعامل مع الأقليات المعادية لليبرالية والتي لا تثمّن فكرة الاستقلال الشخصي؟ فحتى وإن كانت تلك المجموعات غير الليبرالية قليلة نسبيا، هل يحقّ لليبراليين فرض قناعاتهم حول الاستقلالية الشخصية عليها؟

وإذا كانت أقلية غير ليبرالية تعمل على فرض أسلوبها في العيش عن طريق القوة على المجموعات، قد يوافق أغلب الناس عندها على اعتبار تَدخُّل الدولة أمر مشروع لأنه من باب الدفاع عن النفس ضد العُدوَان. لكن كيف سيكون الحال لو تعلّق الأمر بمجموعة لا تريد أن تتحكّم في غيرها من الناس وتطلب فقط أن تُترك وشأنها لتتدبّر أمرها بنفسها وفق تصوّر للقيم من طبيعة محافظة وغير ليبرالية يكون خاصا بها؟ في حالة كهذه قد يبدو من الخطإ فرض قيم ليبرالية على مثل تلك الجماعات. فطالما أن هذه الأقليات لا تسعى إلى فرض قيمها على غيرها ألا يتعيّن أن يُسمح لها بتنظيم حياتها كما تشاء وإن اقتضى الأمر تقييدا لحرية الأفراد داخلها؟ أليس من عدم التسامح إجبار مجموعات مسالمة عرقية أو فرق دينية لا تمثّل أي تهديد لأحد خارجها على إعادة تنظيم شؤون حياتها وفق مبادئنا الليبرالية في الحرية الفردية؟

إنّ أسئلة كهذه عويصة، وقد ولّدت العديد من الخلافات لا بين الليبراليين وغير الليبراليين فقط وإنما داخل الليبراليين أنفسهم. فالتسامح هو في حدّ ذاته أحد القيم الليبرالية الأساسية. ولكنه يبدو أن تعزيز الحرية الفردية أو الاستقلالية الذاتية ينطوي على عدم تسامح تجاه المجموعات غير الليبرالية.

فهناك جدل صاخب آخذ في الاتساع بين الليبراليين حول إن كانت الاستقلالية الذاتية أم التسامح هي القيمة الأساسية في النظرية الليبرالية. ويُقدَّم هذا التعارض بينهما على أنحاء عدّة، فيكفي أن ننظر مثلا إلى التعارض بين الليبرالية «الشاملة» والليبرالية «السياسية» [Rawls 1993a; Moon 1993] أو بين ليبرالية «الأنوار» و«ليبراليةّ الإصلاح» [Galston 1995] أو بين الليبرالية الكانطية وليبرالية التسوية المرضية [Larmore 1987] *modus vivendi*، لنرى أنه يختفي وراء كلّ هذه الثنائيات نفس الهاجس المتمثّل في وجود مجموعات متعددّة داخل حدود الدولة الليبرالية لا تثمّن الاستقلالية الذاتية وتحظر على أفرادها مساءلة العادات والتقاليد أو الخروج عنها. فإقامة النظرية الليبرالية على فكرة الاستقلالية الذاتية يعرّض هذه المجموعات إلى خطر فقدان هوياتها الخاصة ويقوّض ولاءها للمؤسسات الليبرالية في حين أن تأسيس الليبرالية على فكرة التسامح يوفّر قاعدة أكثر أمانا وأكثر اتساعا لشرعية الدولة.

وتعبّر هذه النظريات الجديدة في «الليبرالية السياسية» عن رغبة صادقة في مواءمة المبادئ الليبرالية مع واقع المجموعات الأقلية «الجماعتية». غير أنـي أعتقد أنها تزيد الأمر التباسا أكثر مما تُبعد أو تزيل الخلافات الممكنة الظهور بين المبادئ الليبرالية والمجموعات غير الليبرالية.

ليتّضح لنا ذلك، لنتمعّنْ في معنى فكرة التسامح. فالليبرالية والتسامح مبدآن مقترنان أحدهما بالآخر من وجهتي التاريخ والمفهوم، إذ شكّل تطوّر التسامح الديني أحد الجذور التاريخية لليبرالية. فالتسامح الديني في الغرب قد وُلد في خضمّ حروب دينية لم تعرف هوادة وقد أصبح ميلاده ممكنا عندما اعترف كلّ من الكاثوليك والبروتستانت بأنه لا يمكن لنظام دستوري مستقرّ أن ينهض على قاعدة عقيدة دينية مشتركة. ووفق رولز لم يقم الليبراليون إلا بتوسيع مدى مبدأ التسامح ليشمل تلك القضايا المتعلقة «بمعاني الحياة الإنسانية وبقيمها وغاياتها» [Rawls 1987: 4; 1985: 249; 1993a: xxviii].

لكن لئن صحّ النظر إلى الليبرالية على أنها توسيع من نطاق مبدأ التسامح الديني فإنه من المفيد الاعتراف بأن التسامح الديني في الغرب قد اتخذ شكلا مميّزا يتمثل تحديدا في حقّ الأفراد في حرّية المعتقد. فقد أصبح الآن حقّا أساسيا للفرد أن يدعو بحريّة لمعتقده ونشر دينه وتغيير ديانته أو رفض كل الديانات. ويُعتبر كلّ تقييد لممارسة الفرد لهذه الحريات تعديّا على حقّ من حقوق الإنسان الأساسيّة.

وتوجد أشكال أخرى من التسامح الديني من طبيعة غير ليبرالية. وهي تقوم على فكرة أن كلّ مجموعة دينية لا بُدّ أن تكون حرّة في تنظيم شؤون جماعتها كما تراه صالحا بها وإن اعتمدت أساليب غير ليبرالية. ففي «نظام الملّة» المعتمد في الإمبراطورية العثمانية مثلا، يُعترف بالمسلمين وبالمسيحيين وباليهود باعتبارهم جميعهم وحدات (ملل)

تحكم نفسها بنفسها ويُسمح لها بفرض قوانين دينية صارمة على أتباعها. فقد كان الترك العثمانيون مسلمين غزَوا واستعمرُوا جزءا كبيرا من الشرق الأوسط ومن شمال إفريقيا واليونان وشرق أوروبا طيلة القرنين الرابع والخامس عشر وخضعت لهم بالتالي رعايا من اليهود والمسيحيين. ولاعتبارات دينية وإستراتيجية سمح الأتراك العثمانيون لهذه الأقليات لا بممارسة دياناتها فقط ولكن أيضا بحرية أوسع في تدبير شؤونها الداخلية بأنفسها وفق نواميسها ومحاكمها الخاصة بها. فطيلة خمسة قرون من 1456 حتى انهيار الإمبراطورية إبّان الحرب العالميّة الأولى تمتّعت رسميا ثلاث جماعات بالحقّ في الحكم الذاتيّ، وهي الإغريق الأرثوذكس والأرمن الأرثوذكس واليهود - وكانت كلّ واحدة منها موزّعة على مناطق جغرافية وإدارية مختلفة في أغلب الأحيان وفق اعتبارات الإثنية واللغة. وعلى رأس كلّ ملّة زعيم كنيستها (الحاخام الأكبر والبطريركان الأرثوذكس) كما أن المأثور القانوني لكلّ جماعة دينية وكذلك عاداتها كانا موضع احترام من الجميع لاسيما فيما يتعلق بالأحوال الشخصية، وهي نافذة في كامل أنحاء الإمبراطورية حيث وُجد أتباع لها.

ولئن تمتعت الملّتان اليهودية والمسيحية بالحرية في تدبير شأنيهما الداخليين فإنّ علاقتهما بالحكام المسلمين كانت تخضع إلى قيود صارمة، إذ لم يكن يُسمح لغير المسلمين بالدعوة لدينهم. لكن، ضمن هذه الحدود، حظي المتنسبون لهاتين الملّتين بحكم ذاتي هام مكّنهم من أن يُساسوا وفق قوانينهم وعاداتهم الخاصّة بهم. فحريتهم الجماعية في إقامة شعائرهم كانت مضمونة كما هو الأمر بالنسبة لحقهم الجماعي في امتلاك كنائسهم وكنّاسهم وفي ارتياد المدارس الخاصة بهم.

ونظام كهذا كان إنسانويا عموما ومتسامحا تجاه الاختلافات بين المجموعات ومستقرّا على نحو واضح. ولكنه لم يكن نظامَ مجتمع ليبرالي لأنه لم يكن يعترف بمبدإ حرية الضمير. فما دامت كلّ جماعة دينية تحكم نفسها بنفسها لم يكن هناك أي عائق خارجي يمنع من تأسيس الحكم الذاتي على مبادئ دينية بما فيها تلك التي تُكرّس وجهة أرثوذكسية للدين. فلم يكن في تلك الحالة أمام الفرد مجال لإبداء عدم الرضا داخل الجماعة الدينية وكان هامش الحرية لتغيير العقيدة ضئيلا أو منعدما تماما. ولئن لم يكن المسلمون يسعون إلى القضاء على اليهود ولا اليهود إلى نفي وجود المسلمين فإنّ كليهما حرص على إقصاء المهرطقين والمارقين عن الدين من داخل جماعته. فقد كانت الهرطقة (مجادلة التفسير الأرثوذكسي للعقيدة الإسلامية) والردّة (التخلّي عن العقيدة الدينية) جريمتين يعاقب داخل الجماعة المسلمة كلّ من يرتكبهما. والتضييق على حريّة الضمير كان أمرا دارجا أيضا داخل الجماعات اليهودية والمسيحية.

وفي الحقيقة مثّل نظام الملّة فيدرالية ثيوقراطيات، ولقد جسّد معالم مجتمع أبوي شديد المحافظة مُعادٍ لمُثل الحرية الشخصية التي اعتنقها الليبراليون من لوك إلى كانط ومل.

فقد كانت هناك قيود كبيرة على حرية الأفراد في مناقشة مذهب الكنيسة وفي رفضه. وقد قبل العثمانيون بمبدإ التسامح الديني وفق المعنى الذي يجعل الديانة السائدة ترضى بالتعايش مع الديانات الأخرى ولكنّهم لم يكونوا ليقبلوا بحرّية الضمير الفرديّ كمبدإ منفصل عن كلّ اعتبارات دينية.

وباسم التسامح تدعو بعض الأقليات المحافظة إلى استصلاح مفهوم الملّة واعتماد شكل منه اليوم. غير أن هذا النموذج في التسامح ليس ذلك الذي تبنّاه الليبراليون تاريخيا. فلذلك لا يكفي أن نقول إن الليبراليين يؤمنون بالتسامح. فالسؤال هو أي أنواع التسامح يتعلّق به الأمر؟ تاريخيا آمن الليبراليون بمعنى محدّد للتسامح وهو يتضمن حريـة الضمير الفردي وليس فقط الحقّ في الأداء الجماعي للشعائر الدينية. فالتسامح الليبرالي يحمي حقوق الأفراد في الانشقاق عن جماعاتهم تماما مثلما يحمي حق الجماعات في أن لا تُضطهد من قبل الدولة. فهو يحدّ من قدرة المجموعات غير الليبرالية على تقييد حرية أعضائها تماما مثلما يحدّ من سطوة الدولة غير الليبرالية ونزعتها إلى تقييد حرية الأداء الجماعي للشعائر الدينية.

ويدلّ هذا في رأيي على أن الليبراليين قد نظروا إلى التسامح وإلى الاستقلالية الذاتية كوجهين لنفس العُملة. فما يميّز التسامح الليبرالي هو التزامه بالاستقلالية، أي بضرورة ترك الحرية للأفراد في التقييم العقلاني لغاياتهم في الحياة وفي مراجعتها إن اقتضى الأمر [Mendus 1989 : 56].

ولكن، هل يمثّل الالتزام التاريخي لليبرالية بمقتضى الاستقلالية أساسا مقبولا لحكم مجتمع تعدُّدي كمجتمعنا، علما وأنّ هناك مجموعات داخله لا تثمّن الاستقلالية الذاتية؟ وهل يتعيّن على الليبراليين البحث عن أساس آخر بديل للنظرية الليبرالية من شأنه مواءمة واقع تلك المجموعات، وبمعنى آخر البحث عن ضرب من التسامح يكون أكثر تسامحا مع المجموعات غير الليبرالية؟

لقد شرع بعض الليبراليين في البحث عن مثل ذلك التصوّر البديل. فرولز نفسه تراجع في أعماله الأخيرة عن رأيه القائل بأن الاستقلالية الذاتية هي الفكرة المركزية لنظريته، على أساس أن هناك من الناس من لا يقبل بأن تكون غاياته قابلة للمراجعة، ويصبح بالتالي الدفاع عن المؤسسات الليبرالية على قاعدة فكرة الاستقلالية الذاتية ضربا من «التعصّب الطائفي» [246 : 1985 ;24 : 1987][1]. وقد وجد هذا الاعتراض صدى لدى منظّرين آخرين رغبوا هم أيضا في إعادة صياغة الليبرالية على نحو يجعلها

1- توجد الصياغة الكاملة لمقاربة رولز الجديدة في كتابه الصادر سنة 1993 الليبرالية السياسية. وينفي رولز أن يكون قد بلور مقاربته الجديدة من أجل التصدّي للنقد الجماعتي لليبرالية غير أنه يعترف صراحة بأنها تردّ في الحقيقة على ملاحظات الجماعتيين حول مقاربته الأولى.

قادرة على أن تضمّ إليها أولئك الذين يرفضون فكرة أن الناس يستطيعون التجرّد من غاياتهم ومراجعتها [Larmore 1987; Galston 1991; Moon 1993].

يضع رولز هذه الليبرالية في صياغتها الجديدة التي تُعرف تحت اسم «الليبرالية السياسية» في تقابل مع فكرة «الليبرالية الشاملة» التي تستند إلى مفهوم «الاستقلالية الذاتية» كقيمة أساسية. ولا يترتّب في نظر رولز عن هذه الصياغة الجديدة للفكرة الليبرالية أيّ تغيير جوهريّ في نتائج نظريّته كما صيغت في البدء. فهو يستمرّ في الدفاع عن مبدأيه في العدالة: مبدإ الحرية الذي يضمن لكلّ فرد الحريات الأساسية الأوسع مجالا والمتساوية مع غيره، ومبدإ التباين الذي ينصّ على ضرورة أن تكون المساواة القاعدة لتوزيع الموارد باستثناء الحالات التي يتأكّد فيها أن اللامساواة في التوزيع تكون لفائدة الشخص الأكثر تضرّرا من غيره (انظر الفصل 3).

وما قام رولز بتعديله هو الحجج المقدّمة لعضد مبدأيه في العدالة وخاصة تلك التي تعضد مبدأ الحرية. وعلى نحو أدقّ يبيّن رولز الآن أن هناك حججا مختلفة تسوّغ ضرورة حماية الحرّيات الأساسيّة، ويستند بعضها إلى قيمة الاستقلالية الذاتية وبعضها الآخر لا يستند إليها. هذه الحجج المتمايزة ستلقى قبولا لدى مختلف الشرائح والفئات الاجتماعية والنتيجة ستكون «وفاقا من خلال التراكب» overlapping consensus نسلّم في إطاره جميعنا بضرورة تعزيز الحريات الأساسية، وإن كان لكلّ دوافعه في ذلك.

ولتجسيد فكرة «الوفاق من خلال التراكب» يفحص رولز مسألة حرية الضمير. ويميّز هنا بين حجتين كبيرتين في هذا المجال، في الأولى يُنظر إلى المعتقدات الدينية «على أنّها موضوع لمراجعة تعتمد النظر المتروّي» ونحن في حاجة إلى حرية الضمير لأنّه «ليس لنا ما يضمن أن كلّ جوانب أسلوبنا الراهن في الحياة هي الأكثر ملاءمة لنا من الناحية العقلانية وأنها ليست في حاجة إلى مراجعة طفيفة، إن لم تكن عميقة» [Rawls 1982b : 25-9. التشديد للمؤلف]. وهذه هي هنا الحجّة الليبرالية المألوفة الساندة لمقتضى الحريات الأساسية التي ترمي بجذورها في فكرة المراجعة العقلانية، وهي فكرة ترى أنّنا نحتاج إلى الحرية الدينية لنقيّم على نحو عقلاني مفهومنا للعقيدة ولنراجعه إن استدعى الأمر ذلك. أما في الحجّة الثانية، فيُنظر للعقائد الدينية على «أنها معطاة ومُثبّتة على نحو راسخ»، ونحن في حاجة إلى حريّة الضمير لأن المجتمع يتضمّن «تصوّرات متعدّدة كلّ واحدة منها تَمثُل على نحو لا يقبل التفاوض». وتقبل هذه الحجة الثانية بالنظرة الجماعية للشخص ولكنها ترى أنه ما دمنا ننتمي جميعنا إلى مجموعات دينية مختلفة ومتنافسة فإننا نحتاج إلى المصادقة على مبدإ الحرية الدينية في صيغة حرية الضمير.

ويعتقـد رولز أن الحجتـين «تفضيان إلى نفس النتيجـة» [29 : 1982b]. فالاعتراف بتعدّديـة مُثـل الخير داخل المجتمع، عندمـا يُعدّ كلّ واحد منهـا مثبّتا على نحو نهائي ولا يقـع ضمن دائرة المراجعـة النقدية، له نفس المفاعيل التي تكـون للحرية الفردية باعتبارها تشدّد على حقّ كلّ فرد في مراجعة تصوّره للخير. لذلك يمكن للجماعتيين والليبراليـين أن يلتقوا في سـياق وفاق حـول حريّة الضمير. وهو يـرى أن هذه المقاربة تسـتطيع أن تُوسَّع لتشمل حريات أساسية أخرى بما فيها تلك التي تخصّ حرية التنظّم والتعبير والجنس وهكذا دواليك.

ويجـدر التأكيد هنا على أن الوفاق من خلال التراكب هو في نظر رولز اتفاق قائم على مبادئ وليس مجرّد تسوية لأغراض إستراتيجية. فالوفاق من خلال التراكب ليس «تسـوية مرضية» modus vivendi، يقبل بها طرفا نزاع لافتقار كلّ منهما للقدرة على فـرض ما يؤمن به ومـا يرغب فيه على الطرف الآخر، وإنّما هو وفـاق يقبل فيه الطرفان المبادئ التي تنتج عنه (وتحديدا هنا مبدأ حرية الضمير) باعتبارها ذات مشروعية أخلاقية، وإن كان ذلك لأسـباب مختلفة لدى كلّ طرف عن تلك التي لدى الطرف الآخر وهي أسـباب تتعلق بتصورات متباينة للأنا. وطالما ظلّ الطرفان ينظران إلى الاتفاق على أنـه شرعيّ فسـيبقى ثابتا ولن يكون رهينا لموازين القوى بـين المجموعات. فحتى إن حصل أحد الأطراف داخل المجتمع على قوة أكبر لن ينكث عهده ويخرق الاتفاق.

وباختصار شديد نقول إن تلك هي استراتيجية رولز، ولا أظن أنها ناجعة. وصحيح أن الحجتـين اللتـين يخصّ بهما رولز حريّـة الضمير تفضيان إلى نفـس النتيجة إذا أخذنا بالاعتبـار جملة من المعطيـات. وتحديدا تفضي حجـج الطرفين الليـبرالي والجماعتي إلى نفـس النتيجـة وهي أنه لا يمكن أن تتوفر للطرف المهيمـن القدرة على فرض عقيدته عـلى المجموعات الدينية الأقلية. فكلاهما يعتنق مبدأ التسـامح بين الجماعات. ولكنّ الحجتـين لا تدعمان نفس الموقف فيما يخصّ مسـألة حرية الضمير الشـخصي أي حرية الأفراد المنتمين إلى مجموعات ما في مجادلة معتقدات السلف وفي رفضها. فالحقّ في الهرطقة وفي الدعوة للمعتقد وفي الردّة هي من ضمن الحريات الأساسـية، وفق الحجّة الليبرالية الأولى، مـا دامت تمكّن الأفراد من إجراء المراجعات النقدية لمعتقداتهم، ولكنّها نافلة ومزعجة وتسـبب الفوضى وفق الحجّة الجماعتيـة الثانية، ما دامت تُغري الناس بمجادلة أفكار السلف التي لا بُدّ أن تثبّت على نحو نهائي وتُحفظ.

وإذا كان مقصـد رولـز هو صياغة مفهوم وفـاق يكون من خلال التراكب فإنّ عليه عندها أن يشطب مفردات الردّة والهرطقة من لائحة الحريات الأساسية، المضمونة داخل مجتمع ليبراليين وأن يفسـح المجال أمام المجموعات الجماعتية بأن تُنشئ كيانات مثيلة لنظام الملّة تُمنع فيها تلك الممارسـات بقوّة القانون. ويُمكن أن يوافق الليبراليون والجماعتيـون عـلى ضرورة منع الدولة من فرض نمط مـن العيش على أي طرف كان

داخل مجتمع تعدّدي وأن يؤكدوا بالتالي على حقّ كلّ مجموعة دينية في تعاطي طقوسها وممارسة شعائرها الدينية. ولكنّهم سيختلفون حول السماح للأفراد داخل كلّ مجموعة بحرية المساءلة والنقد للشعائر والمعتقدات وممارسة الهرطقة والردّة عن دين الجماعة وحتى الدعوة لمعتقدات أخرى. فلا وجود لوفاق من خلال التراكب حول هذا الشكل المتقدّم من الحريّات.

وصحيح أن رولز لن يسمح للجماعتين المحافظين بتشكيل نظام مثيل لنظام الملّة. فتعريفه لحرية المعتقد يستوفي كلّ معاني التعريف الليبرالي، إذ يحفظ للفرد حقّه في الخروج عن دين السلف بمثل ما يضمن التسامح بين المجموعات الدينية. وهو يعلن فعلا أن الجزء الأساسيّ من الوفاق من خلال التراكب هو القبول بتصوّر للمواطنين يعرّفهم ككائنات لهم «ملكة أخلاقية» تجعلهم قادرين على أن يصوغوا ويراجعوا وينجزوا تصوّرا مّا للخير. ووفق رولز يحتاج الناس إلى القبول بهاتين الملكتين الأخلاقيتين لأنهما توفّران الإطار المشترك الذي تُناقش وتُفضّ فيه المسائل المتعلّقة بتأويل مبدأي العدالة. ولهذا يعدّ الاتفاق على وجود هاتين القدرتين الأخلاقيتين أمرا أساسيا بالنسبية إلى صلاحية الوفاق من خلال التراكب. وهذا ما يجعلنا ننتظر من المجموعات الجماعتية أن تعترف أن للناس الحقّ في مراجعة ما يرون فيه خيرا لهم ومتابعة إنجازه إن ارتأوا ذلك.

فما الذي يجعل المجموعات الجماعتية المحافظة تقبل بمبدإ حرية الضمير الفرديّ وبمثل أعلى مقترن به يعترف بقدرتنا الأخلاقية على بلورة تصوّر ما للخير ومراجعته؟ يقدّم رولز جوابين عن هذا السؤال. وهما من جهة يوفّران بعض الفوائد الإيجابية ومن جهة أخرى لا يكلّفان أيّ ثمن. إيجابا يقول رولز أن الحقّ المُثبّت في حرية الضمير الفردي هو وحده الذي يستطيع أن يَحمِيَ المجموعات الدينية الأصغر حجما (بما فيها المجموعات الجماعية) من تعصّب المجموعات الدينية الكبيرة. ويقول في مواضع عديدة من كتاباته أنه دون ضمان «حرية الضمير المتساوية بين الجميع» ستضطهد المجموعات الدينية المُهيمِنَة عقائد الأقلية [Rawls 1982b : 25-9; 1989 : 251]. فلذلك حتى إن اعتبرت أفراد المجموعات الجماعتية أن رؤاها الدينية غير قابلة للمراجعة فستظلّ مع ذلك تقبل بحرية الضمير الفردي باعتباره أفضل سبيل، إن لم يكن الوحيد، لحماية نفسها من اضطهاد المجموعات الأخرى. فعندما نقبل بأن التعدّد الديني عنصر لا مراء فيه ملازما للمجتمعات الحديثة والتعددية -وذلك هو جزء مما يسميه رولز «واقعة التعددية»- فسيكون عندها احترام الحريات المدنية الفردية السبيل الوحيد لحماية الأقليات الدينية.

وللأسف رأي كهذا غير صائب. فكما يبيّن مثال نظام الملّة العثماني، يمكن ضمان التسامح بين المجموعات دون القبول بالتسامح داخل كلّ مجموعة مع الفرد

حين يخالف رأي جماعته. ولذلك قد تُوافق أقليات جماعتية على أن حرية الضمير هي إحدى الطرق لحماية نفسها من اضطهاد الأغلبية إلا أنها لن تقبل بالضرورة الاعتراف بأن تلك الطريقة هي الوحيدة أو الأفضل. فقد تفضّل نموذج المِلّة. ويظلّ الأمر مرتبطا بالتكاليف التي تنجرّ عن اعتماد كلّ نموذج.

يقودنا هذا إلى الحجة الثانية لـرولز وهي حجّة أكثر تعقيداً. فوفق رولز، حتى إن لم تثمّن المجموعات الجماعتية إيجابا الحق الليبرالي في حرية كاملة للضمير الفرديّ، فإنه يمكنها أن تقبله، مع ذلك، لأنه لا يُشكّل خطرا عليها ولا يتضارب مع طريقتها في الحياة. وبمعنى أدقّ قبول التصور الليبرالي حول النقد والمراجعة للعقائد لن يتضارب مع أساليبها في العيش، طالما أن هذا التصوّر الليبرالي ينطبق حصرا على مسائل سياسية محدودة. ففكرة أننا نستطيع بلورة تصوّر خاص بنا في الخير ومراجعته هي كما يقول لنا رولز الآن مجرّد «تصوّر سياسي» للشخص اعتُمد فقط لغاية تحديد حقوقنا ومسؤولياتنا في المجال العمومي. وكما يلحّ رولز لا تروم هذه الفكرة تقديم توصيف عام للعلاقة بين الأنا وغاياته ينطبق على جميع مجالات الحياة أو مدّنا بفهم عميق لذواتنا. فبالعكس من ذلك تماما يمكن ،في الحياة الخاصة، أن تقترن هوية بعض الأشخاص بغايات محدّدة على نحو تستحيل فيه المراجعة العقلانية. فقبول الليبرالية كتصوّر سياسي في الحياة العامة لا يقتضي من الجماعتيين التخلّي، في الحياة الخاصة، عن رؤيتهم لذات لا يمكن اقتلاعها من معتقداتها أو عن تصوّرهم لغايات مشكّلة لهويّة الأنا. وكما يبيّن رولز نفسه:

> من الضروري التأكيد على أن المواطنين في حياتهم الخاصة أو ضمن نشاطهم داخل جمعيات يمكن أن ينظروا إلى غاياتهم القصوى وإلى التزاماتهم الاجتماعية على نحو يختلف تماما عما يوصيهم به تصوّرهم السياسي. فقد يكون للمواطنين، ويُفترض أن يكون لهم، في كلّ وقت صِلات مودّة وتفان وإخلاص يعتقدون أنها لا يمكن ولا يجب أن توضع على حدة وتُقيّم على نحو موضوعي من خلال وجهة نظر عقلانية خالصة لمعنى الخير. فقد يعتقد هؤلاء أنه لا يمكنهم تصوّر أنفسهم دون قناعاتهم الدينية والفلسفية والأخلاقية أو دون تلك الصلات التي تشدّهم للبعض من الناس وتلك الولاءات الدائمة التي لهم. تلك القناعات والصلات تشكّل جزءا مما يمكن أن نسميه «الهويّة غير العمومية» [Rawls 1985: 241].

يسمح رولز إذن للناس، على صعيد حياتهم الخاصة، أن يعتبروا ولاءاتهم الدينية غير قابلة للمراجعة. وهو يشترط منهم فقط أن يتجاهلوا في المجال السياسي وجود مثل تلك الالتزامات «المشكّلة» لهويتهم. فكمواطنين يرى كلّ منهم أن له «مصلحة من الدرجة العليا» في بلورة تصوّر ما للخير ومراجعته ويظلّ هذا الأمر صحيحا حتى إن لم ينظر بعض الناس، كأفراد، لأنفسهم على أنهم في حاجة إلى مثل تلك القدرة أو أن لها قيمة لديهم. ويحدّد تصوّر رولز للاستقلالية الذاتية اللغة التي يتعيّن على التسويغ العمومي استخدامها عندما يجادل الناس بعضهم البعض حول حقوق ومسؤوليات

كلٌّ منهم كمواطن، حتى وإن لم يشمل تصوّر الاستقلالية الذاتية «هويّتهم غير العمومية».

تبعا لهذا يميّز رولز «ليبراليته السياسية» عن «الليبرالية الشاملة» لـجون ستوارت مل. فقد شدّد هذا الأخير على ضرورة أن يكون الأفراد قادرين على الحكم على قيمة كلّ الممارسات الاجتماعية المتوارثة في جميع مجالات الحياة وليس فقط تلك التي تندرج في المجال السياسي. فعلى الناس أن يطيعوا العادات الاجتماعية لا لمجرّد أنها عادات وإنما لأنها جديرة بالطاعة. ولا بُدّ لكلّ شخص أن يحدّد بنفسه إن كانت هذه العادات «تتطابق مع ظروفه الخاصة وسمات شخصيته» [Mill 1982 : 122]. ولم يكن تشديد مل على حقّ الفرد في مساءلة وفي نقد الممارسات الاجتماعية مقصورا على المجال السياسي فقط. إذ كان مل قلقا كلّ القلق إزاء الطريقة التي ينصاع بها الناس في حياتهم الخاصة ودون تبصّر وفي كلّ يوم إلى اتجاهات الرأي الأكثر شعبية وإلى العادات الاجتماعية الشائعة. فليبرالية مل قائمة على صورة مثالية للتفكير العقلاني ينطبق على كلّ مجالات الفعل الإنساني و«يُرشد تفكيرنا برمّته ويقوده» [Rawls 1987 : 6].

يخشى رولز أن لا يقبل أعضاء المجموعات الجماعتية بفكرة مل في الاستقلالية كمبدإ يحكم التفكير والفعل على حدّ السواء. لكنّه يعتقد أنهم سيقبلون بفكرة الاستقلالية إذا قُصر مداها في المجالات السياسية وتُركت لهم الحريّة لتحقيق هوياتهم غير العمومية على نحو مغاير لما تقتضيه الاستقلاليةَ الشخصية. ويمكن للناس أن يقبلوا تصوّر رولز السياسي للاستقلالية «دون أن يكونوا ملزمين في نواح أخرى من حياتهم الخاصة بالخضوع لتصوّرات أخلاقية مقترنة عادة بالليبرالية مثل مثاليِ الاستقلالية الذاتية والفردانية» [Rawls 1985 : 245].

يرتبط تصور رولز للهوية غير العمومية شديد الارتباط بالتصور الجماعتي للأنا كما دافع عنه ساندل. ولفهم «الليبرالية السياسية» لـرولز، على نحو جيّد، يمكن القول بأنّ أناسا يتبنّونها يمكنهم أن يكونوا جماعتيّين في الحياة الخاصّة وليبراليين في الحياة العامّة.

إنّها حقّا لطريقة طريفة في مصالحة المجموعات الجماعتية بالليبرالية، لكنني لا أعتقد أنها ناجحة. فقول رولز أن اعتناق الجماعتيين لليبرالية السياسية لن يكلّفهم أي مقابل، يظلّ رهين التمييز بين العامّ والخاصّ. ففي المجال العام يتعيّن على أعضاء المجموعات الجماعتية أن يثمّنوا القدرة على الاستقلال الذاتي، ومن لا يقبل بذلك يمكنه أن لا يلتزم بها في حياته الخاصة. فإن منحت الليبرالية السياسية الناس الحقّ في نقد ومراجعة غاياتهم في الحياة، فهي لا تُلزمهم بممارسة ذلك. لهذا يستطيع الأشخاص الذين يعتبرون غاياتهم في الحياة غير قابلة للمراجعة الاستمرار في اعتقاد ذلك وفي العيش وفق هذا التصوّر في حياتهم الخاصة. فلا يقتضي وجود الحقّ، المضمون بموجب القانون في مساءلة الغايات الشخصية، ممارسة ذلك الحقّ، وهو لا يحضّ عليه. لذلك فحتى

إن تضارب هذا التصوّر للاستقلالية مع رؤية الأقليات الدينية لنفسها ولفهمها لهويتها، فلن يكلّفها أيّ ثمن يُذكر أن تقبل هذا التصوّر لأغراض سياسية خالصة. وتصوّر كهذا يترك لهذه المجموعات الجماعتية إمكانية الاستمرار في القول بأن معتقداتها وعاداتها لا تقبل المراجعة ولا إعادة النظر وفي ممارستها على صعيد الحياة الخاصة.

ولكنّ الإشكال يتمثل في أن قبول المراجعة، حتى إن كان على صعيد التصوّر السياسي فقط، له آثار بالغة على صعيد الحياة الخاصة ويكلّف بالتالي المجموعات الجماعتية ثمنا باهظا [Thomasi 2001]. وفي واقع الأمر يمكن أن يبرز مشكلان هنا، يتعلق الأوّل بالحريات المدنية والثاني بتوزيع الموارد. وسأتطرق إليهما بالتتالي.

أوّلا، لئن كان صحيحا أن الدولة الليبرالية لا تقتضي ولا تحضّ على المراجعة النقدية في المجال الخاص، فإنّها تساعد على ممارسته بشكل يمكن أن يثير حفيظة الجماعتيين. فبادئ ذي بدء، وكما سبق لي أن أشرت، تودّ بعض مجموعات الجماعتيين، بموجب القانون، حظر الردّة والهرطقة والدعوة الدينية باعتبارها ممارسات هادمة لغايات جوهرية تتشكّل منها في رأيها حياة الناس. ويرفض رولز مثل هذا المطلب غير أنه لا يجرّد هذه المجموعات من كلّ حجّة حتى تنقاد إلى الاقتناع بأن تقييد الحريات لم يعد من الخِيارات المتاحة أمامها. وعلاوة على هذا، لا يمكن أن تظلّ هذه الحريات مجرّد حقوق شكلية مدوّنة في سجلاّت متوارية عن أنظار المعنيين بها. إذ على الدولة الليبرالية أن تبذل قصارى جهدها لضمان أن تكون هذه الحقوق نافذة وصالحة للناس.

فمن الضروري مثلا -وكما ألحّ رولز- أن تُخبر الدولة الليبرالية جميع الناس بحقوقهم الأساسية بما فيها الحقّ في مراجعة الغايات التي رسموها لأنفسهم في الحياة. فلا بُدّ للناس أن يعلموا أن الهرطقة والردّة والدعوة لعقيدة مّا ليست من الجرائم، كما ينبغي لهم أن يعرفوا كيف يتسنى لهم صيانة حقوقهم إن حاول البعض تجريدهم منها، ومثال ذلك أن يعرفوا كيف يمكنهم طلب مساعدة قوات الأمن وسبل التقاضي أمام المحاكم. ويُعدّ ذلك في حدّ ذاته ضربة قويّة لمزاعم الأقليات المحافظة قطع السبيل أمام الردّة والهرطقة حتى لا «تراود أذهان الناس».

والأهمّ من ذلك هو أن على الدولة الليبرالية أن تقوم أيضا بخطوات لضمان تمتّع الأفراد بالقدرة على ممارسة تلك الحقوق. فالدولة الليبرالية في حاجة مثلا إلى تعليم الأطفال جملة من المهارات المعرفية والذهنية التي يكونون في حاجة لها لتقييم الأساليب المختلفة في العيش لكي يستطيعوا تصريف شؤونهم خارج إطار جماعتهم الأصلية إن شاؤوا الانفصال عنها. وتلك هي إحدى أهداف التربية في مجتمع ليبرالي. وعلى المجتمع الليبرالي أن يحرص أيضا على أن لا يكون ثمن ممارسة الحقّ في المراجعة النقدية ثمنا عاليا إلى حدّ يُحجم فيه الناس عنها. فعليه مثلا أن يضمن عدم وضع المجموعات

الجماعتيــة الدينية عقبات كأداء أمام أعضائها، إن رغبـوا في مغادرتها، حتى لا يتحوّل هؤلاء الأعضاء إلى سجناء داخلها.

وللنظـر مثلا في قضية **هوفر** ضدّ **هوفر** - وهي قضية طُرحت أمام القضاء في الكندا وتتعلق بالسـلطة التي للكنيسة الـ**هوتيرية** على أعضائها. يعيش أعضاء هذه المجموعة في إطار جماعات تتعاطى الفلاحة داخل ما سُـمّي بمستوطنات لا وجود فيها للملكية الفردية. وقد أُطرد عضوان أصيلا تلك الجماعة من المسـتوطنة بسبب الهرطقة. وعندما طالــب هذان العضـوان بنصيبهما مـن ممتلكات المسـتوطنة، باعتبارهما قد أسـهما في تكوينها من خلال عملهما لسـنين طويلة لفائدتها، جُوبها بالرفض فرفعا لذلك قضية أمــام المحكمة. لقد اعترض هذان العضوان في واقع الأمر على الجواب الذي جوبها به وهو أنّه «لا يحقّ لهما في أيّ فترة من حياتهما مغادرة المستوطنة دون التخلّي عن كلّ شيء حتى عن الملابس التي يحملانها على ظهريهما» [Janzen 1990 : 67].

لقد دافعت جماعة الـ**هوتيرت** عن موقفها هذا متعلّلة بأن الحرية الدينية تمنحها الحقّ في صيانة قدرتها كمجموعة على العيش في انســجام مع عقيدتها الدينية حتى إن كان ذلك على حســاب الحرية الشــخصية لأعضائها. لكن -وكما لاحظ القاضي **بيجون** عضو المحكمة العليا الكندية- يضمن المفهوم الليبرالي الدارج في حرية العقيدة «حقّ كلّ شـخص في تغيير عقيدته متى شــاء». ولذلك لا يمكن للكنائس أن «تفرض قواعد تَحرِم أعضائها من هذه الحرّية الأساسـيّة». فالمجال الخاص بالسـلطة الدينيّة هو كما يقوِل هــذا القاضي: «محدود بما يتوافــق مع الحرية الدينية كـما ينبغي أن نفهمها وهي حرية الفرد، لا فقطْ في اعتناق ديانة مّا، وإنما أيضا في التخلّي عنها إن شاء ذلك». وقد رأى القاضي **بيجون** أنه ما دام من المستحيل على أهل جماعة الـ**هوتيرت** التخلي عن تعليميهــم الديني، باعتبــار التكاليف العالية التي تترتب عن ذلـــك، فإنّ أعضاء هذه الجماعة محرومون في واقع الحال من حرية المعتقد. وفي رأيه، يتعيّن على أهل الـــ**هوتريت** أن يقدّمـوا تعويضـــا إلى من ارتدّ منهم عن دينه مقابل الســنين التي قضّاها للعمل حتى تصبح بذلك مغادرة المجموعة خيارا معقولا وفي متناول كلّ عضو من أعضائها[1].

للنظر أيضا في قضية **يودر** ضدّ **ويسكانســن**، التي حدثت في الولايات الأمريكية المتحدة وتتعلق بسلطة جماعة **الآميش** على أعضائها. فمثلما هو الأمر بالنسبة إلى الـ**هوتريت** في **الكندا** تعمل جماعة **الأميش**، وإن كان بطريقة مغايرة، على تعسير مغادرة أعضائها لها. فقد أراد أعضاء هذه الجماعة سـحب أبنائهم من المدارس عند بلوغهم سن السادسة عشر حتى يقلّصوا من فرص احتكـاكهم بالعالم الخارجي ومن إمكانية اكتســابهم خبرات تؤهّلهم للعيش خارج مجموعتهم. وقد دافعوا هم أيضا على مثل ذلك الإجراء متعلّلين بأن حرية المعتقد تحمي حرية المجموعة في أن تعيش في انسجام مع عقيدتها حتى

1- Hofer vs. Hofer et al. (1970) 13 DLR (3d)1; Janzen 1990: 65-7.

إن قلّصت هامش الحرية الفردية للأطفال. فلم يكونوا يرون أي قيمة في تعليم الأطفال على نحو يصبحون فيه قادرين على التحرّر من عادات الجماعة أو اكتشاف سبل للنجاح خارج إطارها.

نرى في كِلتَا الحالتين نفس النزاع. فلأنّ المجموعات الجماعتية ترى نفسها عطوبة أمام الحق الليبرالي في المراجعة النقدية تلجأ إلى وضع العراقيل لمنع الممارسة الفعليّة لهذا الحقّ. ولأنّ الدولة الليبرالية ملتزمة بجملة من الحقوق التي يضمنها القانون، بما فيها حقّ الفرد في مراجعة غاياته في الحياة، فهي تبحث عن سبيل لضمان أن يكون الأفراد قادرين فعلا على ممارسة هذه الحقوق وتعمل بالتالي على إزالة العوائق التي تضعها المجموعات أمام ممارسة الأفراد لهذا الحقّ أو للحدّ منها. وهذا ما يدلّ على الاكتساح الجارف لتيار الحقوق القانونية للحياة الخاصة[1].

تطرح هاتان الحالتان قضايا عويصة يختلف الناس كثيرا حول سُبل معالجتها. وفي الحقيقة دافع معظم القضاة في المحكمة العليا الكندية على حقّ الهوتريت في طرد المرتدّين دون الاعتراف لهؤلاء بالحقّ في التعويض (القاضي بيجون كان أقليّا داخل تلك المحكمة)، كما أن أغلب القضاة في المحكمة العليا الأمريكيّة دافعوا عن حقّ الأميش في فصل أبنائهم عن المدارس قبل بلوغهم سنّ السادسة عشر[2].

يمكن أن نرى في هذين القرارين لصالح المجموعات الجماعتية مثالين مجسّدين لفكرة «الليبرالية السياسية» وهي في طور الفعل. لكن، في واقع الأمر لا يستشهد

1-يعترف رولز بوجود مثل ذلك الأمر. فهو يقول أن «نطلب من الأبناء فهم التصوّر السياسي على هذا النحو هو في الواقع، وليس من حيث القصد، أن نُربيهم وفق تصوّر ليبرالي شامل» [Rawls 1993a: 199]. لكن إن كان الأمر كذلك فسينجرّ عن قبول التصوّر السياسي تحمّل المجموعات غير الليبرالية تكاليف باهظة يرونها غير ضرورية، ما داموا يستطيعون ضمان التسامح دون قبول مقتضى حماية الحريّات الفرديّة. انظر Thomasi 2001 الذي يرى أن رولز لا يعطي لآثار هذا التحوّل الكبير الأهمية التي يستحقّها.

2- Yoder vs.Wisconsin 406US. 205 يقول رولز أن الليبرالية السياسية وفق المفهوم الذي يصوغه لها هي أكثر تفهّما لمطالب الأيمش من ليبرالية ستوارت مل ذات الطابع الشامل. ففي حين أن الليبرالية الشاملة «يمكن أن تقود إلى تحقيق جملة من الشروط تهدف إلى تعزيز قيمتي الاستقلالية الذاتية من جهة والفردية من جهة أخرى كفكرتين يُتدبّر وفقهما الجزء الكبير من الحياة إن لم تكن الحياة بأسرها»، تنشد الليبرالية السياسية «غاية مختلفة وتطلب أقلّ من ذلك بكثير» ما دامت معنيّة فقط بالعمل من أجل تحقيق مثال ليبرالي في المواطنة («يعود اهتمام الدولة بتربية [الأطفال] إلى الدور الذي سيضطلعون به كمواطنين في المستقبل»). وكنتيجة يرى رولز أن الليبرالية السياسية «تحترم قدر ما أمكنها أن تفعل قرار أولئك الذين ارتأوا لأنفسهم الانسحاب من العالم الحديث وفق ما توصيهم به ديانتهم معلنين أنهم لا يعترفون إلا بمبادئ التصوّر السياسي للعدالة وأنهم يثمّنون الصورتين المثاليتين للشخص والمجتمع» [Rawls 1988: 267-8]. لكن ليس هذا بالصحيح، أوّلا لأن التمييز بين الليبرالية السياسية والليبرالية الشاملة ليس تمييزا ثابتا مادام القبول لأغراض سياسية بالاستقلالية الذاتية كقيمة تنجم عنه ضرورة جملة من المفاعيل على صعيد الحياة الخاصة [انظر الملاحظة 20 من هذا الهامش]. وأكثر من ذلك ستعترض العديد من الجماعات الدينية، اعتبارا لمصالحها، على الليبرالية السياسية باعتبارها نظرية في المواطنة. ففي حين يطلب رولز من المربّين أن يهيئوا الناشئة للتمتّع بحقوق المواطنة وللاضطلاع بواجباتها ترى الجماعات الدينية أن للتربية «غاية مغايرة .... وهي إعداد أبنائها للعيش داخل جماعاتهم» فما يَشغل بالهم ليس إعداد الناس لممارسة الحقوق السياسية وإنما «الحاجة إلى الولاء. إذ يرون أن دور التربية لا بُدّ أن يكون في إعادة توجيه اهتمام الفرد من نفسه صوب جماعته وتنمية الرغبة لديه في أن ينصاع إلى إرادة الجماعة». وعلى هذا النحو تتطلع هذه المجموعات إلى أن تُعفى من تلك التربية التي تؤكدها «الليبرالية السياسية». انظر Janzen 1990: 143, 97; Callan 1996: Spinner-Halev 2000

قرارا المحكمتين بفكرة الليبرالية السياسية ومن المستبعد أن تقبل الليبرالية السياسية بمثل هذين القرارين. فرولز يرى أن لبلورة قرار يتعلق بالمجال السياسي أو بحقوق قانونية لا بُدّ أن ننظر إلى تمسّك الناس بحقّ أساسي في نظرهم يتمثّل في تفعيل القدرة التي لديهم على بلورة رؤية ما للخير وإعادة النظر فيها. فالذي يبدو هو أن الناس ينحون منحى القاضي بيجون للتأكيد على أن سلطة الجماعات الدينية على أعضائها لا يجب أن تمنع الأفراد من الممارسة الفعلية والحرّة لهذه القدرة. فلو قبل الهوتريت والآميش بالمفهوم الرولزي للشخص حتى ولو كان ذلك لأغراض الجدل السياسي، فسيكون لزاما عليهم قبول الوجهة التي تقول أن على المحاكم فهم حريّة المعتقد وفق مقتضى حقّ الفرد في مراجعة معتقداته الدينية[1]. ولا تستطيع المحكمتان الكندية والأمريكية بلوغ النتيجة المضادة لهذا الرأي إلا بجعل حقّ الفرد في حرية الضمير رهين حقّ المجموعة في رعاية عقيدتها الدينية. وهذا في واقع الأمر ما تتطلع إليه المجموعات الجماعتية، ولكنّ طموحا كهذا غير معقول ولا يمكن حتى الإفصاح عنه في الإطار النظري لليبرالية السياسية كما صاغه رولز والذي يقضي بأن يعتمد الجدل السياسي مصطلح الكفاية الأخلاقية التي لنا في بلورة تصوّر ما للخير ومراجعته.

ويعطي ذلك لنا الانطباع بأن إستراتيجية «الليبرالية السياسية» لرولز لن تنال رضا العديد من المجموعات الجماعتية. وهو ما لا يجب أن يكون مفاجئا لنا، ذلك أنه لا تقدّم الليبرالية السياسية في آخر الأمر تنازلا هاما للمجموعات الجماعتية. فهي تقدّم لها حجّة مختلفة لجعلها تقبل المبادئ وترضى بالمؤسسات الليبرالية دون أن تعرض عليها تغييرا في المبادئ أو تصوّرا جديدا للمؤسسات. فلا تُقدّم لها على وجه الخصوص طريقة للحدّ من الحريات المدنية لأعضائها داخلها بما فيها الحق في الردّة والهرطقة وبالتالي الحق في محاجّة تصورات السلف للخير ونقدها.

ولا تعترض المجموعات الجماعتية فقط على الحجج الداعمة للحريات الأساسية وإنما تعترض على الحريات ذاتها لأنها هي ما تخشاه وما تكرهه، كما أن الليبرالية السياسية ملتزمة مثلما هو الأمر بالنسبة إلى الليبرالية وفق معناها الشامل بكامل حزمة الحريات الأساسية. ويعتقد رولز أن التصور الليبرالي حول قابلية المراجعة النقدية لا يكون مقبولا إلا من الوجهة السياسية ولكن الجماعتيين لا يرتاحون لذلك، ذلك أنه يؤدي ضرورة في نظرهم إلى السماح بالمراجعة النقدية على صعيد الحياة الخاصة[2]. فلا تنطوي

1- شدّد رولز على أن مسألة حماية الحقوق المدنية ليست مسألة تأويج نمو القدرة لدى الأفراد على تكوين تصوّر ما للخير ومراجعته. وكما لاحظ على نحو صائب أنّه سيكون من «العبث» محاولة تأويج «عدد التصوّرات للخير التي يقرّها الناس على نحو حرٍّ ومتروّ». وبدل ذلك «يكون دور الحريات وأولويتها ضمان الظروف الاجتماعية المتساوية بين المواطنين والضرورية حتى تنمو لديهم على نحو تام ومناسب وراشد القدرة على ممارسة تلك القوى» [1982b: 47–9]. ويبدو من الواضح مع ذلك أن الهوترت لا يقبلون توفير الظروف السانحة «لممارسة تامة وراشدة» للاستقلالية الذاتية.

2- فعلا ليست الصلة بين السياسي والخصوصي سببية فقط وإنما هي مفهومية أيضا. ورولز يقبل بالقول الذي يرى أن ممارسة الاستقلالية الذاتية في الكوكبة السياسية يمكن أن تؤدي إلى تطوّرها على صعيد الحياة الخاصة. ولكنه يلحّ على أن ذلك ليس إلا أثرا عرضيّا وغير مقصود وأن تصوّره السياسي للشخص يتعلّق فقط بالطريقة التي «تُمارس من خلالها القوى

فكرة الليبرالية السياسية فقط على دعوة لمنح الأفراد بعض الحقوق الشكلية ليتسنى لهم إعادة النظر في غاياتهم في الحياة وإنما تفترض أيضا معرفة بهذه الحقوق وبالمقتضيات القانونية والتربوية الضرورية لممارستها. ومن وجهة نظر معظم المجموعات الجماعتية كلّ هذه العناصر غير مرغوب فيها.

فهناك إذن مبالغة في التشديد على التمييز بين مفهوم الليبرالية بالمعنى السياسي ومفهومها وفق المعنى الشامل. فالاثنان ملتزمان لا بالحقوق العامّة فحسب وإنّما كذلك بتهيئة الظروف للممارسة الفعلية لهذه الحقوق على مستوى الحياة الخاصة. وبمعنى آخر الاثنان ملزمان لا بالاعتراف القانوني بالحريات فقط وإنّما أيضا بتوفير السبيل لممارستها. وبالفعل يحقّ لنا أن نتخيّل صورة لليبرالية وفق المعنى الشامل تمضي إلى ما هو أبعد لتطلب من الأفراد ممارسة حقّهم في المراجعة النقدية والعقلانية وتدعو إلى تعليم الناس روح الشك والمساءلة لأساليب الحياة ذات النزعة المحافظة. وفي فترة ما، بدا رولز حريصا على تجنّب هذا الضرب من «الليبرالية الخالصة» التي لا تقبل بها المجموعات الجماعتية. ولا يتبنى العديد من أنصار الليبرالية الشاملة هذا النوع من الليبرالية الخالصة. فكما بيّنت فيما سبق لا تقول الوجهة الليبرالية، وفق الصورة التي عهدناها عنها، بأنّ الناس ملزمون بمراجعة غاياتهم في الحياة وإنما تصرّ فقط على ضرورة أن يمنح القانون الناس الحريّة في ذلك حتى يستطيعوا، إن طرأت على حياتهم ظروف وملابسات أو جدّت معطيات لم تكن في حسبانهم، إعادة النظر في التزاماتهم السابقة والتساؤل حول مدى وجاهتها. فالليبرالية السياسية لرولز، مثل اليبرالية وفق مفهومها الشامل، ملزمة هي أيضا بتيسير سبل تحقيق هذا النوع من الاستقلالية الشخصية. ولهذا السبب لا تُقدّم الليبرالية السياسية إلى المجموعات الجماعتية إلا الشيء القليل.

وباختصار، يمكن القول بأن رولز لم يفسّر لنا لماذا يتحتّم على من هم جماعتيون في الحياة الخاصة أن يتصرّفوا كليبراليين في الحياة العامّة. ويمكن أن يكون رولز على صواب عندما يقول: «إنه يمكننا أن نتبنى داخل سياقات مختلفة وجهات نظر متباينة

الأخلاقية [الاستقلالية الذاتية والعدالة] في مجال الحياة السياسية وداخل المؤسسات طالما عمل المواطنون على الحفاظ عليها وعلى استخدامها في إدارة الشأن العام» [1988: 272n. 28]. لكن ما الذي يعنيه بممارسة قدرتنا على الاستقلال الذاتي «في الحياة السياسية»؟

تختلف القدرة على الاستقلالية وفق هذا المعنى عن القدرة على اكتساب حسّ العدالة حتى وإن تطرّق إليهما رولز معا في هذه الفقرة. فقدرة الفرد على أن يختبر في ذاته حسّ العدالة تقتضي منه أن «يقوم بتقييم عدالة القوانين السياسات الاجتماعية ومدى نجاعتها» ولذلك فهذه القدرة تهمّ أوّلا الحياة السياسية وتُمارس في داخلها. أما القدرة على صياغة تصوّر مّا للخير ومراجعته فهي معنيّة قبل كلّ شيء بما يسميه رولز «الهويّة غير العمومية» أي بالهوية وفق المعنى الشامل لا وفق المعنى السياسي. والأمر كما يرى رولز لأنّ «حريّة الضمير وحريّة التنظّم تمكّناننا من تنمية قوانا الأخلاقية في صياغة تصوّر للخير ينتمي إلى أحد مذاهبنا الشاملة ومراجعته ومتابعة إنجازه على نحو عقلاني وممارسة هذه القوى وتأكيد وجودها» [1989:254]. لذلك تقترن القدرة على الالتزام بمقتضى العدالة بمدى إمكان تقييم عمل المؤسسات وصحّة السياسات العامة المتّبعة في حين تتعلق القدرة على بلورةٍ ومراجعة لتصوّر ما للخير بمدى إمكان تقييم للمذاهب الشاملة سواء كانت دينية أو أخلاقية من حيث هي تعرّف الهويّة الخاصة للأفراد. فما الذي يعنيه إذن القول بأن ممارسة هذا الضرب الأخير من القدرة يمكن أن ينحصر بمجال الحياة السياسية دون أن يمسّ بهويتنا الخاصة؟ طالما أن القدرة التي يتعلّق بها الأمر هنا في مجال الحياة السياسية هي قدرة الفرد على تحديد غايات شاملة وإعادة النظر فيها فإن كلّ استخدام لها ينعكس ضرورة على الهويّة الخاصة.

حول هويتنا الشخصية دون أن نقع في التناقض طالما أن وجهات النظر هذه تتسق فيما بينها عندما تقتضي الظروف ذلك» [Rawls 1980 : 545]. ولكنّه لم يبيّن لنا كيف يمكن لوجهات النظر هذه أن تكون متّسقة فيما بينها. ومن الواضح تماما أن وجهات النظر هذه تتنازع فيما يخصّ قضايا تسبّب خلافات داخل المجموعات كقضايا الدعوة والردّة والهرطقة والتعليم الإجباري وفق مناهج رسميّة. واعتبارا للتكاليف الرهيبة التي ستتحملها المجموعات الجماعتية لو تبنّت الليبرالية السياسية، وبما أنها تستطيع حماية نفسها من عدم تسامح الأغلبية من خلال نظام ملّة غير ليبرالي، فلن تكون لها مصلحة في الانخراط ضمن وفاق ليبرالي من خلال التراكب.

ويوحي لنا ذلك بوجود توتّر ضارب في العمق بين التصوّر الجماعتي للأنا والالتزام الليبرالي بأولويّة الحريات المدنية. فإن كانت الهوية الخاصة للأفراد متأصّلة في بعض الغايات إلى حدّ لا يستطيعون فيه، بل وليس من مصلحتهم، كما يزعم الجماعتيون، مساءلة هذه الغايات وإعادة النظر فيها فإنه سيكون عندها نظام ملّة يسمح لكلّ مجموعة بالتضييق في صلبها على الحريات الفردية خير معالجة، في رأي هذه المجموعات، لمسألة التعدّد الديني. فسواء كان الأفراد عاجزين على إعادة النظر في انتماءاتهم الدينية الموروثة أو كان من الأحسن لهم عدم استخدام قدرتهم تلك، سيحمي في كلتا الحالتين نظام الملّة الغايات المشكّلة لهويتهم الجماعية ويساعد على إنجازها على أفضل وجه.

وهذا هو فعلا المطلب الذي صرّح به الجماعتيون. فقد ألحّوا على أنّه عندما يتمّ التخلّي عن فكرة الاستقلالية الشخصية كقيمة عامّة -كما يفعل رولز فيما يبدو- يتعيّن عندها أن يُسمح للمجموعات الدينية والثقافية بحماية غاياتها الجماعية من خلال التضييق على بعض الحقوق الفردية[1]. فساندل نفسه يدافع عن حقّ **الآميش** في الإعفاء من القوانين الملزمة بالتعليم العامّ لأبنائهم متعللاً بأن حرية الضمير لا بُدّ أن تُفهم كحرية الجماعة بأسرها في متابعة إنجاز الغايات المشكلة لهويتها لا كحرية النظر العقلاني في مسائل العقيدة [Sandel 1990]. فهو يُؤكّد أن الانتماء الديني مشكّل لأعماق ذوات من يدينون بدين مّا، مما يجعل مصلحتهم العليا هي في صيانة الهوية الدينية تلك وفي تعزيزها، فلا شيء يضاهي لديهم التشبّث بهويتهم وإحقاقها حقّ قدرها. لهذا فلا ضير في نظره أن يقوم الآميش بأنفسهم تعليم أبنائهم ما يريدون منهم تعلّمه حول العالم الخارجي.

ويوحي ذلك أيضا أننا إن أردنا الدفاع عن حقنا التام في حرية الضمير الفرديّ، وليس فقط حق المجموعات في التسامح الديني، فإنّه علينا عندها رفض الفكرة الجماعتية القائلة بأن غايات الجماعة ثوابت لا تقبل النظر العقلاني ولا المراجعة النقدية.

1-انظر Kukathas 1992; McDonald 1991b; Karmis 1993; Mason 1993. وللاطلاع على جدال مرتبط به انظر Exdell 1994.

وبنفس المنطق إن أردنا حقّا التلاؤم مع الرؤية الجماعتية للأنا فعلينا أن نقبل باستثناء مجموعات جماعتية من لزوم احترام الحريّات الفرديّة. ويبدو أن الفشل سيكون مآل كلّ طريقة أخرى يتوخاها رولز لمصالحة الالتزام الليبرالي المعهود بالحريات الأساسية مع التصوّر الجماعتي للأنا.

وتطرح كذلك محاولة رولز التوائم مع المجموعات الجماعتية مشكلا آخر، وهو المتمثل في الأهمية الحاسمة التي يكتسيها تقييم الغايات التي وضعناها لأنفسنا، لا فقط بالنسبة إلى صلاحية مبدإ رولز في الحرية، وإنّما أيضا بالنسبة إلى موقفه من مسألة المسؤولية. فكما رأينا في الفصل 3، تنفي النظرية الليبرالية المساواتية في العدالة حقّ الناس في المطالبة بقسط أوفر من غيرهم من الخيرات الأوليّة بتعلّة أن أسلوبهم في الحياة يكلّفهم ثمنا أكبر من ذلك الذي تكلّفه أساليب غيرهم (الفصل 3). وفي أعماله الأولى رفض رولز توفير مخصّصات إضافية لمثل هؤلاء الناس لأن الأفراد يستطيعون في رأيه تعديل رغباتهم في ضوء مبادئ العدالة وبالتالي مراجعة مشاريعهم والتخفيض من سقف تطلعاتهم حتى تستجيب لشروط التقاسم العادل للموارد[1]. وهذه النظرة للمسؤولية تفترض، فيما أعتقد، الاستعداد للقيام بالمراجعة النقدية والعقلانية. فلننظر مثلا في النص التالي حيث يشرح رولز بتفصيل الأسباب التي تدفع إلى عدم تمويل أساليب الحياة التي تكلّف أصحابها موارد كبيرة وإلى عدم دعمها بالوسائل الضرورية للإنجاز:

لا يمثّل في حدّ ذاته القول أنها [نظريته] لا تلائم من هم ذوي أذواق مكلفة اعتراضا عليها. فعلى من يعترض على ذلك أن يضيف القول بأنه لا يُعقل أن نعتبر هؤلاء الأشخاص مسؤولين عن تفضيلاتهم وأن نطلب منهم الإقلاع عنها قدر ما استطاعوا. ولكن قولا كهذا يفترض أن تفضيلات المواطنين خارجة عن نطاق سيطرتهم كما لو تعلّق الأمر بنزوات أو أهواء جامحة تحدث... ومع ذلك فاستخدام مفهوم الخيرات الأوّلية يفترض القدرة على تحمّل مسؤولية الأهداف التي نرسمها لأفعالنا. وهذه القدرة جزء من كفايتنا الأخلاقية في بلورة تصوّرنا للخير وإعادة النظر فيه وإنجازه... وعلى كلّ حال يُفترض بالتالي أن يكون كلّ من لهم أذواق ذات كلفة متدنّية قد عدّلوا من رغباتهم طيلة مسار حياتهم، وفق ما يأملون على نحو عقلاني الحصول عليه من دخل وثروة، كما أنه من غير المنصف أن يفرض عليهم الاكتفاء الآن بالقليل حتى يوفّروا عن الآخرين عناء تحمّل تبعات افتقارهم للقدرة على التحكّم في أنفسهم ولافتقادهم لمعنى الحيطة. ففكرة اعتبار الناس مسؤولين عن غاياتهم فكرة صائبة، ولكن ضمن بعض الشروط، فأوّلا علينا أن نقبل أن المواطنين يستطيعون ترتيب غاياتهم وتفضيلاتهم ومراجعتها في ضوء ما يتوقّعون الحصول عليه من الخيرات الأوّلية... ويتضمن هذا التصوّر ما يمكن أن نسميه التقسيم الاجتماعي للمسؤولية: فالمجتمع أي المواطنون بما هم جسد جماعي، يقبل مسؤولية الحفاظ على الحريات الأساسية المتساوية وضمان مساواة منصفة في الحظوظ وكذلك إقرار قسمة منصفة للجميع لمجمل الخيرات الأوّلية الأخرى، داخل هذا

1- لنذكّر أن هذا كان فعلا الاعتراض الرئيسي لرولز على المنفعية التي تمنح نفس الوزن لرغبات كلّ الأشخاص مهما كان ثمن تحقيقها غاليا أو غير معقولا بدلا من أن يُحمّل الناس مسؤولية تعديل رغباتهم في ضوء مبادئ العدالة (الفصل 2).

الإطار النظري، في حين يقبل المواطنون (بما هم أفراد) والجماعات كذلك مسؤولية مراجعة غاياتهم وتطلعاتهم وتعديلها في ضوء كلّ الوسائل والموارد التي يأملون الحصول عليها اعتبارا لما هم عليه حاضرا وما يتوقعون أن يصبحوا عليه مستقبلا [Rawls 1982b : 168-9; Rawls 1985 : 234].

فلأن الناس قادرون على تعديل غاياتهم بمعقولية، أكّد رولز على أنه ليس من واجبنا دعم أساليب العيش العالية التكاليف. وسيكون من غير المنصف أن ننتظر ممن مارس بمسؤولية قدرته على تعديل أهدافه في ضوء مقتضيات العدالة أن يموّل تكاليف حياة من أساء التقدير أو عجز، لافتقاره إلى التبصّر، عن تعديل أهدافه المُكلفة.

ولا يمكننا الجزم بأنه توجد فعلا، وفق وجهة نظر رولز الجديدة، هذه القدرة على إعادة النظر في مرامينا وأهدافنا في الحياة، إذ تُعتمد هنا فقط على نحو افتراضي لخدمة أغراض سياسية. فإن كانت ذات قيمة فعلية حقّا ألا يكون من المُنصف عندها رفض تمويل مطالب من تتعلق همّتهم بغايات تكون تكاليف إنجازها باهظة الثمن؟ فإن كان (كما يقول رولز الآن) لأعضاء المجموعات المحافظة غايات «يزعمون أنهم لا يستطيعون كما لا يتخيّلون أنفسهم وقد جرّدوا منها وانزووا في مكان مّا يقيّمونها على نحو موضوعي» وإن صحّ أيضا أنه «يتعذّر عليهم تخيّل أنفسهم مجرّدين من بعض قناعاتهم الدينية والفلسفية والأخلاقيّة» فلماذا سيوافقون إذا على دفع التكاليف الإضافية لهذه القناعات غير القابلة للمراجعة؟ ولماذا يقبلون تحمّل تكاليف غايات لا يستطيعون تعديلها أو حصر مداها ؟

لقد أدرك رولز فيما يبدو أن هذه المقاربة «السياسية» الجديدة تقوّض حجته السابقة حول قدرة الأفراد على التعديل العاقل لغاياتهم بأنفسهم. ولذلك يقدّم في أعماله الأخيرة سببا مغايرا لضرورة عدم تمويل أساليب العيش التي تقتضي ثمنا باهظا. فيتساءل إن كان يحقّ للأشخاص الذين تقتضي منهم عقائدهم الدينية الذهاب في رحلة حجّ تكلّفهم ثمنا باهظا الحصول على موارد أكبر من تلك التي يحصل عليها من تفرض عليهم عقائدهم الدينية واجبات تكون تكاليف إنجازها متواضعة الثمن. ويجيب على ذلك بالقول بأنه في الوقت الذي يبدو أن الجواب بالإيجاب يضمن فعلا مساواة أكثر في حرية المعتقد فإنه مثير للشقاق:

من الواضح أن هذا الضرب من الضمان مثير للشقاق الاجتماعي ووصفة لإحداث فتنة دينية إن لم يكن للتسبب في حرب أهلية. وتبعات كتلك تظهر فيما أعتقد كلّما عمل التصور العمومي للعدالة على التطابق مع مطالب المواطنين حول الموارد الاجتماعية على نحو يصبح حصول البعض على موارد أكثر من غيرهم يتحدّد بالغايات القصوى والولاءات التي يقوم عليها تصوّرهم لما هو خير... أحد غايات اعتمادنا على لائحة في الخيرات الأوّليّة للتعرّف على مدى معقولية مطالب المواطنين من وجهة نظر العدالة السياسية هو تحديدا إبعاد أسباب النزاع

والفرقة التي يمكن أن تحدثها مثل تلك المبادئ (التي تقتضي أن نحدّد شرعية مطالب الناس وفق تكاليف الغايات التي ينشدونها) [Rawls 1982a: 44–5].

وبمعنى آخر ووفق هذه الصيغة الجديدة لا يُرفض تمويل أساليب الحياة المكلفة لأنه منافٍ للإنصاف وإنما لأنه يسبّبُ نزاعا اجتماعيا. والسبب الذي يمنع تمويل المشاريع التي تكلّف ثمنا باهظا لا يتمثل في أن ذلك فيه استغلال سافر لحكمة وانضباط الآخرين على مستوى الإنفاق. (ووفق هذه الوجهة الجديدة يُفترض أن يكون أصحاب المشاريع متواضعة التكاليف قد ورثوها هم أيضا عن أسلافهم وأنها هي الأخرى نهائية وغير قابلة للمراجعة ولم يقوموا بالتالي بتعديلها على نحو معقول حتى تطابق معايير العدالة). ويتمثّل المشكل على نحو أدقّ في أن الناس سيعملون بكلّ تعنّت على اقتلاع موارد إضافية مما يؤدّي إلى الخصام والنزاع.

إن قضية النزاع الاجتماعي قضية مهمّة وسأعود إليها فيما بعد. لكن ليس المجال مناسبا لمعالجتها هنا لأنها تبعدنا عن المشكل المطروح ولا تساعدنا على حلّه. لنقل إنّه وفق رؤية رولز (على خلاف النظريات الهوبزية حول الفائدة المتبادلة) علينا القبول بأن الناس ليسوا أنانيين وأن ما يحرّكهم هو حسّ في العدالة لديهم (الفصل 4)، لذا فالناس سيستنكفون منح موارد إضافية لمن لهم أسلوب في العيش غالي الثمن إن قدّروا أن ذلك من غير العدل. لكن هنا يكمن تحديدا مدار السؤال. فإن لم يكن للبشر أي سيطرة على التكاليف الإضافية التي تنجرّ عن أسلوبهم في العيش ألا يقتضي الإنصاف أن يكون التعويض عن هذه التكاليف مثل تعويضنا للمعوّقين والمرضى عن التكاليف الإضافية التي يستدعيها مرضهم أو إعاقتهم؟

في الحقيقة يقوم رولز هنا بنفس الخطإ الذي يقوم به المنفعيون أحيانا. فكما لاحظت في الفصل 2، ما يجعل مخالفة الوعد أمرا مستهجنا أخلاقيا في نظر المنفعيين هو أنها تخلّف مشاعر الحقد. لكن هذا قياس معكوس، فمخالفة الوعد تخلّف مشاعر الحقد لأننا نعتقد أنها مستهجنة أخلاقيا وليس العكس. وكذلك هو الأمر بالنسبة إلى تأكيد رولز أن تمويل مشاريع الحياة غالية الثمن أمر خاطئ لأنه يسبب النزاع داخل المجتمع. وهذا أيضا قياس معكوس، فتمويل تلك المشاريع مُسبب لنزاع اجتماعي لأننا نعتقد أنه خاطئ وليس العكس. وكما سبق أن أقرّ رولز نحن نرى التعلّق بمثل تلك المشاريع خاطئا لأننا نعتقد أن للناس القدرة على تعديل مشاريعهم[1]. فإن كنا لا نعتقد بالمرة أن للناس مثل تلك القدرة فلن نرى بالضرورة خطأً أو غيابا للإنصاف في تمويل المجتمع لغايات لم يخترها الأفراد ويقتضي تحقيقها نفقات فائقة.

1- في كلّ الأحوال لن يكون رفض منح التمويل أكثر إثارة للفتنة من منحه وخاصة إذا اعتبر أصحاب التفضيلات الغالية ثمن مثل ذلك الرفض غير مُنصف مثلما يبدو الأمر ما داموا عمليًا غير قادرين على تعديل أهدافهم على نحو معقول.

بإيجاز، باءت بالفشل محاولة «الليبرالية السياسية» تجنّب جعل المراجعة العقلانية مقتضى ضروريا. فالمراجعة العقلانية ضرورية للموقف الليبرالي وذلك لاعتبارين على الأقل: أوّلا، نحن في حاجة إليها لنشرح للناس لماذا تحمي الليبرالية حق الفرد في إعادة النظر في أسلوبه في العيش ولإقناع الآخرين بتغيير أساليبهم في العيش (وليس فقط حقّهم في اتّباع أسلوب ورثوه عن أسلافهم). وثانيا، نحن في حاجة لها لنفهم لماذا تعتبر الليبرالية أن على الناس تحمّل تكاليف أسلوبهم في الحياة. فالليبرالية تمنح الناس حقّ المراجعة العقلانية لأسلوبهم في العيش وتُلزمهم بالقيام بإعادة النظر فيه عندما يناقض معايير العدالة.

فلماذا يبدو رولز على هذا التردّد في تبنيّ فكرة الاستقلاليّة الذاتيّة باعتبارها مصلحة للبشر عموما؟ وما الخطأ في الليبرالية «الشاملة» كما صاغها مل؟ المشكل حسب رولز هو أن الاستقلالية الذاتيّة كمثل أعلى لا يقبل بها الجميع واعتمادها في الحياة السياسية يمثّل «نزعة إقصائيّة». فالدفاع عن الحقوق الفردية على قاعدة الاستقلالية الذاتية يعتمد «مُثلا وقيما لا تكون عامة... مشتركة داخل مجتمع ديمقراطي» وبالتالي «لا يستطيع ضمان توافق كاف». وستؤدي إقامة الليبرالية على قيمة مثيرة للجدل كالاستقلالية الذاتية إلى تحويل الليبرالية إلى مجرّد «مذهب متعصّب وإقصائي» [Rawls 1987: 6, 24; 1985: 246].

واحتياط كهذا يُعدُّ مشروعا، غير أن رولز يبالغ فيه ويستخرج منه النتيجة الخاطئة. ففكرة أن لنا مصلحة في أن نكون قادرين على تقييم التصوّرات الموروثة في الخير وإعادة النظر فيها، هي فكرة واسعة الانتشار داخل المجتمعات الديمقراطية الغربية[1]. ولا ترفض مثل هذه الفكرة إلا بعض المجموعات الأقلية المعزولة بما فيها مجموعات من السكّان الأصليينّ أو من بعض الفرق الدينيّة (الأميش والهوتريت)، وهي مجموعات تطرح تحدّيا أمام الديمقراطيات الليبرالية، لأنّها تطالب بالحقّ في فرض قيود على الأفراد داخلها، وهو ما يتناقض مع الحقوق المدنيّة لهؤلاء. ولا يمكننا أن نتجاهل ما لمثل هذا المطلب من خطورة أو أن نغضّ الطرف عن رفض هذه الجماعات فكرة استقلالية الذات.

ولا تمثّل إستراتيجية رولز حلاّ للمشاكل التي يطرحها وجود مثل تلك الأقليّات. فإستراتيجيته تتمثل في تعزيز الحقوق المدنية وتحميل الناس مسؤولية تكاليف أساليبهم في العيش، لكن باعتماد ليبرالية تكون «سياسية» أكثر منها «شاملة». ومن البيّن

1-انظر Nickel 1990: 214; Coser 1991. تتأتى خشية رولز لأن لا يكون تصوّر مل للاستقلالية الذاتية موضع قبول واسع من الخلط الذي يقوم به بين هذه الرؤية للاستقلالية والرؤية الأخرى المثيرة أكثر للجدل. وتجدر الإشارة إلى أن في الوقت الذي تُعدُّ فيه رؤية مل «عامة» بانطباقها على جميع مجالات الحياة فإنها ليست شاملة مادامت لا تضبط جملة من الأهداف أو الخيرات التي لها قيمة لذاتها يتعيّن على كلّ فرد السعي لتحقيقها. فالطابع العام يتعلّق بالأحرى بالقدرة على الاختيار المتروّي للغايات القصوى في الحياة وعلى تقييم تلك الغايات.

أنّ ذلك لا يلبّي مطالب الأقليات غير الليبرالية، إذ تريد هذه الأقليات الحقّ في فرض قيود داخلية تكون ذات أسبقية على الحقوق الفردية، وهي تريد أن تلبّى مطالبها وفق غايات ذات وجود مسبق بدل تعديل غاياتها وفق معايير للعدالة تكون ذات أولوية على تلك الغايات. ولا تقلّ الليبرالية السياسية لـرولز مناهضة لمثل تلك المطالب من الليبرالية الشاملة لـمل. فأن تكون نظرية رولز الجديدة أقلّ شمولية منها لا يجعل منها أكثر استجابة لمطالب الأقليات غير الليبرالية.

لذلك يبدو لي أن هذه المحاولة الليبرالية الأولى للتواؤم مع التصّور الجماعتيّ لذات منغرسة لم يحالفها النجاح. فالليبرالية ملتزمة بمقتضى المراجعة النقدية العقلانية ولن تقبل المجموعات الجماعتية الرافضة لهذا المقتضى لا بالليبرالية السياسية ولا بتلك الشاملة. وإن نظرنا إلى الجماعتية كمذهب في الغايات «المُشّكلة» أو لغايات ذات طبيعة غير قابلة للمراجعة فستكون عندها في تعارض مع المواقف الليبرالية الأساسية.

فما الذي ينبغي فعله عندما تعتنق غالبية الناس في مجتمع حديث تصوّرا ليبراليا للذات، في حين تعتنق أقلية محافظة إثنية أو دينيّة تصوّرا جماعاتيا؟ سأعود إلى هذا السؤال في الفصل 8 من هذا الكتاب باعتباره يشكّل أحد المواضيع التي طرحها أخيرا الجدل حول «التعدّدية الثقافية»، ويمكن فعلا أن نعتبر الاهتمام بالتعدّد الثقافي كنتيجة للتطوّر الطبيعي للموقف الجماعتي في شأن طبيعة الأنا. فلقد أكّد الجماعتيون منذ البداية أن تصوّرهم للأنا هو بكلّ بساطة أرقى من التصور الليبرالي ويتعيّن بالتالي أن يحلّ محلّه على صعيد النظرية السياسية. ولكن عندما نضيّق من مجال النقد الجماعتي، ونحصر مداه بتلك المجموعات المحافظة الرافضة لمبدإ الاستقلالية الذاتية، لن نكون متأكّدين من أن الجماعتيين قدّموا لنا التصوّر الأصح والأفضل للأنا. فما نحن في حاجة إليه هو بالأحرى الاعتراف بوجود رؤى مختلفة للأنا داخل المجتمع والتوافق معها. فما نحتاج إليه على وجه الخصوص هو تمكين المجموعات الجماعتية الدينية والثقافية المختلفة من التعايش مع المجتمع الليبرالي الغالب. ويصبح النقد الجماعتي للتصور الليبرالي للأنا، عندما يُقلّصُ مجاله على هذا النحو، مسألة مواءمة للتعدّديّة الثقافية وللتنوّع الثقافي فقط.

8. أطروحة الرابط الاجتماعي

رغم ما تقدّم ليست الجماعتية مجرّد مذهب حول الأنا وغاياته. فالعديد من الجماعتيين يرفضون فكرة غايات مُشكّلة لهويّة الأنا ويتبنّون الرأي الليبرالي القائل بضرورة المراجعة العقلانية للغايات. وعندما ينتقدون الليبرالية لا ينتقدونها بسبب تصوّرها للأنا ولمصالحه، وإنّما لأنها تتجاهل الشروط الاجتماعية التي يقتضيها التحقيق الفعلي لهذه

المصالح. فما يزعجهم في التصور الليبرالي ليس إمكان المراجعة النقدية من عدمها، أو إن كان الأنا قادرا أم لا على اختيار أفعاله بحرية، وعلى نحو مسؤول وراشد، وإنما كيف يمكن تحديدا تنمية هذه القدرة ودعم تلك الإمكانية.

فتايلور مثلا يؤكد أن النظريات الليبرالية تقوم على ضرب من «الذريّة» أي «سيكولوجيا أخلاقية مُغرقة في التبسيط» تعتبر الأفراد كيانات مُكتفية بذواتها ولها وجود مستقلّ عن كلّ رابط اجتماعي. ولا يكون الأفراد في حاجة وفق النظرية الذريّة إلى سياق اجتماعي لتطوير قدرتهم على التحديد الذاتي ولتفعيلها. يدافع تايلور ،ضدّ هذه المقاربة، على أطروحة «الرابط الاجتماعي» وهي أطروحة مفادها أن قدرة الأفراد على المراجعة النقدية لا يمكن أن تُفعّل إلا ضمن ضرب محدّد من المجتمعات وداخل محيط اجتماعي تتوفّر فيه خصائص معيّنة[1].

إذا كان هذا هو فعلا مدار الجدل فعلينا عندئذ إعطاء الجماعتيين الحقّ لأن أطروحة الرابط الاجتماعي تبدو بيّنة الصحّة. فمن غير المعقول القول بأننا نستطيع تفعيل قدرتنا على التحديد الذاتي خارج سياق المجتمع. ولا يعارض ليبراليون أمثال رولز ودووركين أطروحة الرابط الاجتماعي. فهم يقرّون باستحالة الاستقلالية الذاتية للفرد طالما كان يعيش خارج سياق مجتمعي يضع بين يديه مجموعة من الخيارات المعقولة وينمّي فيه القدرة على الاختيار. وهما يقرّان بدور العائلة والمدرسة والمحيط الثقافي بمعناه الواسع في تربية روح الاستقلالية الذاتية. [انظر مثلا ‎Rawls 1971: 563–564; Dworkin 1985: 230–233‎]. ولكنّ تايلور يرى أن أطروحة الرابط الاجتماعي تجبرنا على التخلّي عن فكرة أساسية في التصوّر الليبرالي وهي تحديدا فكرة دولة محايدة، لا تسوّغ أفعالها على قاعدة تصوّر راقٍ للحياة الصالحة، ولا تعمل بقصد ورويّة على جعل الناس يهتدون إلى الحكم الصائب حول قيمة التصوّرات المختلفة التي لديهم عمّا هو خير. فوفق تايلور لا تستطيع دولة محايدة أن تحمي كما ينبغي المحيط الاجتماعي الذي يمكّن الأفراد من أن يحدّدوا ذواتهم بذواتهم[2]. وتقول لنا أطروحة الرابط الاجتماعي أنه لا يمكن تفعيل

1- ‎Taylor 1985a: 190–1; Jaggar 1983: 42–3; 1987: ch.1‎. حول قبول تايلور بفكرة قابليّة غاياتنا للمراجعة، انظر شرحه المفيد لمعنى «التقييمات الكثيفة» في ‎Taylor 1985a: 220–1‎.

2- يقول تايلور إنّه ينتقد فكرة «أولويّة الحقوق» التي يعني بها الأطروحة التي تقول أن حقوق الأفراد لها الأولويّة على مفاهيم أخلاقية أخرى كالواجبات الفرديّة والخير العام والفضيلة ...إلخ. وحسب رأيه هذه الفكرة نفسها هي التي نجدها في نظريات لوك وهوبز ونوتزك. ولا أرى جدوى لمثل هذا الرأي لأن كلّ المفاهيم الأخلاقية بما فيها مفهوم حقوق الفرد تستطيع أن تدّعي الأهلية لاحتلال المرتبة الأعلى في الوجهة الأخلاقية. فهوبز ونوتزك هما من منظّري «أسبقية الحقوق» حسب تايلور. ولكن باعتبار أن نوتزك يؤكد ما ينفيه هوبز من أن للأفراد قيمة أخلاقية في ذواتهم - فيكون كلّ توارد بين وجهتيهما حول الحقوق الفردية يخصّ جانبا ثانويا مشتقاً من النظرية وليس أوّليا؛ (انظر الفصل 4 «الليبرتاريانية كنظرية في الفائدة المتبادلة»). وسيكون لهذه المسألة التي يريد تايلور طرحها بشدّة أهميّة كبيرة لو أننا بدل التساؤل، إن كانت الحقوق تحظى عموما بأولويّة على الواجبات، تساءلنا إن كانت النظريات الليبرالية «المُجحفة» (مثلما يعتبرها تايلور) تتجاهل البعض من الواجبات وبعضا من الفضائل ذات الأهمية في حياتنا. وإن تطرّقنا إلى المسألة من هذه الوجهة فستصبح إحدى الحجج التي يعتمدها تايلور هي تلك القائلة بأن مبدأ الحياد يمكن أن يقوّض الشروط الاجتماعية الضرورية لتحقيق مقتضى الاستقلالية الذاتية للأفراد. وإن صحّت هذه الفكرة فستكون لها تبعات هامة على النظريات الليبرالية والليبرتارينية سواء أتبنّت مذهب «أسبقية الحقوق» أم لم تتبناه. ويعتبر بعض الجماعتيين أن أطروحة «الرابط الاجتماعي» تدحض الموقف الليبرالي

قدرتنا على اختيار تصوّر مّا للخير إلا داخل شكل من المجتمع يرى تايلور أنه لن يتحقّق إلا إذا اعتمدنا «سياسة خير مشترك» (لا تكون محايدة). فلا يمكن الحفاظ على حياة أيّ جماعة واستمرارها بما فيها تلك الجماعة ذات التوجهات الليبرالية إلا إذا حمت الدولة ورعت أسلوب الحياة السائد أو الغالب عادة داخل الجماعة. وبمعنى آخر نكون في حاجة إلى وضع حدود أمام مقتضى التحديد الذاتي للحفاظ على الشروط الاجتماعية التي تجعل التحديد الذاتي ممكن التحقّق.

ويثير موقف تايلور هذا عدّة قضايا. ويمكن حقا النظر إلى جزء هام من الفلسفة السياسية في العشرين سنة الأخيرة كمحاولات للإجابة مباشرة أو ضمنيا على التحدّي الذي شكّلته أطروحة تايلور حول الشروط الاجتماعية القبلية لإمكان الحُريّة الليبرالية. وبتبسيط كبير يمكن أن نقسّم الجدل حول هذه المسألة إلى عنوانين كبيرين. فهناك أوّلا مسائل متعلّقة بالشروط الاجتماعية لنمو القدرة على الاستقلالية الذاتية. ويتعلق الأمر هنا أوّلا بتربية الأطفال، وهو ما يطرح مسائل لها صلة بطبيعة الأسرة والمدرسة ودورهما. وسأناقش هذه المسائل في الفصلين 7 (التعليم) و9 (الأسرة). ولكن تايلور يبدو مُنشغلا أكثر بالشروط الاجتماعية لتفعيل القدرة لدى الرشد من الناس على الاستقلالية الذاتية. وذلك يطرح قبل كلّ شيء مسائل حول ثقافة المجتمع والحياة الاجتماعية والكوكبة العمومية. وتلك هي المسائل التي سأتطرق إليها في ما تبقى من هذا الفصل.

وهناك [ثانيا] أسباب هي في نفس الوقت نظرية وعملية جعلت مسألة الشروط الاجتماعية للحرية تصبح موضوعا لجدل قويّ. فنظريا أصبحت فكرة أن النظرية السياسية تكون ناقصة إذا لم تتصدّ إلى هذه المسائل مقبولة أكثر فأكثر. لكن -وهذا هو الأهمّ- هناك خوف متزايد من أن تتعرّض هذه الشروط القبلية -سواء كانت العائلة أو المدرسة أو المجتمع المدني أو الدولة - إلى انتكاسة. فالصُحف الشعبية والخُطب السياسية حافلة بالإشارات إلى «انهيار الأسرة» وتخلُّف المدارس وأزمة المنظّمات المدنيّة وتدهور حالة الفضاءات العامّة والمؤسّسات الديموقراطية، وبمعنى

في الصميم بمعارضتها لنزعته الفرديّة على صعيد الأخلاق. فالنزعة الفرديّة تعتبر الأفراد المرجع الأساسيّ لكلّ تقييم أخلاقي، وهو ما يجعل القيمة التي نعزوها للوحدات الأخلاقية الكبيرة حجما (كالجماعة مثلا) متأتية عن تلك الواجبات التي لنا تجاه الأفراد. لكن وكما يقول الجماعتيون إذا رفضنا التصوّر ذا النزعة الذرّية الذي يزعم أن مصدر الهويّة الشخصيّة هو الفرد نفسه، فعلينا إذن التخلّي عن أطروحة رولز التي تعلن أننا «مصادر مستقلّة بذاتها لمزاعم أخلاقية مشروعة» [Rawls 1980: 543]. ولكنّ هذا لا يستقيم. فأطروحة رولز التي تقول أننا «مصادر مستقلّة بذاتها لمزاعم أخلاقية مشروعة» ليست منطوقا، يصف لنا سوسيولوجيّا فقط واقع تطوّر شخصيتنا، وإنّما هي بالأساس منطوق أخلاقيّ يوجّه اهتمامنا صوب المجال الأخلاقي الذي يتعيّن أن نفتّش فيه عن القيمة الأخلاقية. وكما فسّر ذلك غالستن «وإن كانت القدرة التكوينية للمجتمع ذات أهميّة مصيريّة بالنسبة للأفراد إلا أن من يقع نحت معالم شخصيته هو الفرد نفسه. لكن حتى إن كُنت أشترك مع الآخرين في كلّ سمات شخصيتي سأظلّ أنا الذي يشاركهم مثل تلك الخصائص، أي أنني وعي مستقلّ وحيز لُمتع وآلام مستقل بذاتي وأنا بالتالي كائن ذو كيان منفصل ومصالح يمكن أن تُلبى أو لا تلبىّ» [Galston 1986: 91]. وحتى إن كان الخير مُحدّدا اجتماعيا فسيظلّ دوما خيري الخاص مهما تأثر بالواقع الاجتماعي، ولا بُدّ لكلّ نظرية سياسية جديرة بالاحترام أن تمنح نفس الأهمية لمصالح جميع الأفراد.

آخر أصبحت هذه المسائل الموضوع الرئيسي للنظرية السياسية لأنّ العديد من الناس أصبحوا على اقتناع بأن هناك مشكلا حقيقيا يتفاقم باستمرار ويكمن في الطريقة التي تُمارَسُ بها اليوم الديموقراطية الليبرالية.

وفيما يلي سأفحص أطروحة تايلور في أن الحياد الليبرالي لا يستطيع أن يوفّر الظروف الاجتماعية لتحقيق مقتضى الاستقلالية الذاتية. وسأنظر بالتالي في ثلاث صيغ من هذه الأطروحة: تلك التي تؤكّد ضرورة وجود بنية ثقافية أساسية قادرة على توفير خيارات ذات معنى للأفراد؛ ثمّ تلك التي تُنادي بتهيئة فضاءات عامة تُجادَل فيها تلك الخيارات؛ وأخيرا تلك التي تهتمّ بالشروط القبليّة للمشروعيّة. وفي كلّ من هذه الصيغ يستخدم الجماعتيون أطروحة الرابط الاجتماعي لبيان أن الدفاع عن الحقّ في التحديد الذاتي يفترض سياسة خير مشترك ولا يُقصيها.

أ- واجبات حماية البنية الثقافية

لا يكون لمشروع مّا من معنى لدينا إلا إذا نتج عن اختيار من ضمن إمكانات معقولة تُعرض علينا. وتؤكد أطروحة الرابط الاجتماعي أن هذه الإمكانات هي تلك التي تتيحها لنا الثقافة المشتركة. ويعجز مبدأ الحياد الليبرالي عن ضمان وجود ثقافة ثريّة وتعدّدية تمدّ الأشخاص بمثل تلك الإمكانات المتعدّدة. فالقدرة على التحديد الذاتي تقتضي التعدّدية أي تنوّع أساليب العيش، ولكن:

كلّ سعي جماعي، من الدولة الليبرالية، لصيانة التعدديّة سيكون خرقا للمبدإ الليبرالي في العدالة. فلا يحقّ للدولة التدخّل في حركيّة سوق الموارد الثقافية إلا قصد ضمان تمتّع الفرد بنصيب يكون عادلا من الموارد المتوافرة والضرورية لتفعيل قدرته الأخلاقية. فلا يمكن للدولة أن تنشغل بما يكون من نجاح أو فشل لهذا التصوّر للخير أو ذاك وبالتالي بهذا الشكل أو ذاك من العلاقات الاجتماعية [Cragg 1986 : 47].

ويعتقد الليبراليون أن كلّ دولة تتدخل في سوق الموارد الثقافية للقيام بتشجيع أو مقاومة لهذا الأسلوب أو ذاك في الحياة إنّما هي تدوس حقّ الأفراد في التحديد الذاتي. لكن إن تركنا هذه السوق تشتغل على هواها فقد تنهار البنية الثقافية التي تجعل تلك التعدّدية ممكنة. وكما يفسّر جوزيف راتز: «إن حماية أساليب العيش، التي تستحقّ الحماية، مسألة اجتماعية أكثر منها فرديّة [..] وليمكنها الاستمرار في البقاء تقتضي المثل الكماليّة فعلا عموميا. فعمليّا لا تُؤدّي النزعة المضادة للكماليّة إلى رفض سياسي لمساندة هذا التصوّر للخير أو ذاك فقط وإنما أيضا إلى القضاء على كلّ الجوانب الهامة والعزيزة على نفوسنا من ثقافتنا» [Raz 1986 : 162]. فالحياد الليبرالي هو إذن، وفق هذا الرأي، ذو مردود عكسي.

يتعلـق الأمر هنا باعتراض مـن العيار الثقيل. ويلوذ بعـض الليبراليين بصمت محيّر أمـام إمكان أن «تأخذ في الانحسـار تلك الأنشـطة الثقافية الأساسـية التي تمكّن الأفـراد من عـدد كبير من الخيارات المتنوّعـة» [Taylor 985 : 206 n.7]. وقد حاول رولز تبديد مثل تلك المخاوف بالتأكيد على أن الأساليب الجيّدة في العيش ستُحافظ على بقائها في سـوق الموارد الثقافية دون رعاية من الدولة إذ في مناخ من الحرية سـيتبيّن الأفراد قيمتها وسيحافظون عليها [Rawls 1971: 331-332 وانظر كذلك Waldron 1138 : 1989]. غـير أن جوابـا كهذا لا يطابق الواقع. فأن يجـد الأفراد مصلحتهم في نمط من العيش الرغيد وأن يقدّموا له أشكالا من الدعم لا يعني أنهم سيحافظون على استمراره لصالح الأجيال القادمة. فقد أتعلق بأسلوب في الحياة أعبّئ كلّ ما لديّ من طاقة وموارد من أجله وقد أستنفد أيضا في خدمته كلّ ما توفّر لي من موارد إلى حدّ لا أخلّف شيئا بعد مماتي.

لننظـر مثلا في الحفاظ على الآثار التاريخية والمحميـات الطبيعية إذ قد تمنع الزيارات اليومية والمتكررة لها اليوم استفادة الأجيال القادمة منها إن لم تتدخّل الدولة لوضع حدّ لهذا الأمر وحمايتها. فحتى إن مكّن سـوق الموارد الثقافية الأشـخاص الموجودين من اكتشـاف أسـلوب العيش الأثير لديهم فإنه لا يمكن الثقة في قدرة ذلك الأسلوب على ضمان حقّ الأجيال القادمة في حزمة من الخيارات تكون صالحة بهم.

لنقبـل إذن بوجاهة رأي راتز حول ضرورة أن تسـاعد الدولـة الناس حتى تضمن توفّـر جملة من الخيـارات أمام من لم يعلن منهم بعد عن أهدافـه في الحياة. فلماذا يقتضي ذلك التخلي عن مبدإ الحياد الليبرالي؟ لنأخذ مثلا سياسـتين ثقافيتين، في الأولى تضمن الدولـة جملة من الخيارات وذلك بأن تُقرّ مثـلا إعفاءات ضريبيّة للأفراد الذين يَرعَوْن فعاليّة ثقافية متناغمة مع المثل الكمالية التي يؤمنون بها. فالدولة هي التي تضمن تعدديّة الخيـارات ولكن المجتمع المدنيّ هو الذي يتولىّ تقييم الخيارات بعيدا عن كلّ تدخّل إداري [Dworkin 1985, ch. 11]. وفي السياسـة الثانية، يكون تقييم مختلف تصوّرات الخير مسـألة سياسـية، فلا تتدخل الدولة عندها فقط لضمان توفّر حزمة من الخيارات، وإنّما أيضا لدعم البعض منها. وتفضي بنا حجة راتز إلى القول بأن كلاًّ من السياسـتين جيّد، ولا بُدّ وأن تطبّقا، ولكنّه لا يُقدّم لنا سببا مقنعا، بل هو لا يقدّم أيّ سبب بالمرّة، يجعلنا نفضّل إحداهما عن الأخرى.

لا يتناقـض واجب حماية البنية الثقافية الأساسـية مع مبـدإ الحياد الليبرالي. وفي واقع الأمر يُشـدّد دووركين على واجبنا في حماية الأرضية الثقافية المشـتركة من «التدهور أو الانهيـار» [Dworkin 1985: 230]. وهـو يرى ما يراه تايلـور من أن قدرتنا على تخيّل أساليب حياة بديلة لتلك التي نعيشها تقتضي حوارا معمّقا بين المثقفين لمحاولة توصيف الخيارات المطروحة وشرحها وتقتضي وجود أشـخاص قادرين على مواءمة ثقافة الماضي

مع أساليب الحاضر وفنونه وعلى إطلاق حركيّة ابتكار ثقافي. كما نحتاج كذلك إلى جهد من الدولة لحماية هذه الممارسات الثقافية [Taylor 1985: 204-206; Dworkin 1985: 229-232]. أما رولز فلئن لم يُدرج ضمن نظريته في العدالة دعم الدولة للثقافة، لأنه يعتبر أن تطبيق مبدأيه في العدالة كفيل لوحده بتهيئة الظروف الملائمة للتنوع الثقافي، فإنّه يمتلك مبرّرا لرفض تدخّل الدولة في هذا المجال [Rawls 1971: 331, 441-442 & 522-529]. فمثل دووركين سيكتفي رولز بالتشديد على أن دور الدولة ليس في ترتيب مختلف الخيارات المتوفرة في مجال الثقافة وفق قيمتها.

ويمكن لدولة جماعتية أن تعمل على تحسين نوعية حياة مواطنيها بحثّهم على استبدال المظاهر الأقلّ قيمة في حياة المجموعة بمظاهر أخرى مقبولة أكثر. بيد أن الحياد الليبرالي يحرص هو الآخر على جودة نوعية الخيارات المطروحة أمام الأفراد. وتمكّن حرية التعبير كلّ جماعة من الانتظام في إطار جمعيّات ومن الالتزام بشكل الحياة المُفضّل لديها والدفاع عنه، وهو ما سيجعل أشكال الحياة الأقلّ قيمة في نظر الناس تجد صعوبات في استقطاب مناصرين لها. فعندما نقرّ بحرية الأفراد في الاختيار بين تصوّرات مُتضارعة للحياة الخيّرة يستطيع الحياد الليبرالي إيجاد سوق حقيقية للأفكار وستظلّ القدرة التنافسية في هذا السوق لهذا الأسلوب أو ذاك في الحياة رهينة نوع السلع التي يقدّمها لأتباعه المفترضين. ففي مناخ من الحرية تنجح أساليب العيش التي تستحقّ أن تُعاش في إزاحة تلك التي لا تحظى بالرضا المطلوب (أو هذا ما يعتقده الليبراليون بتفاؤل). ومن بين الأسباب التي تجعل الليبراليين يدافعون عن الحريات المدنية أنها تمكّن من «التثبّت عبر الممارسة من قيمة مختلف أنماط العيش» [Mill 1974 : 54].

وكما هو الأمر بالنسبة إلى الجماعتيين فإن الليبراليين ينشدون ضمان وجود جملة من الخيارات يمكن للأفراد أن يختاروا من بينها على نحو مستقلّ. أما ما يختلفون فيه معهم فهو إن كان ذلك يقتضي موقفا ينمّ عن نزعة كمالية أم لا. فهل إنّ آليات التقييم الخاصة بسوق الموارد الثقافية داخل المجتمع المدني كافية لإبراز قيمة أنماط العيش الرغيد أم أن ذلك يتطلّب فعلا سياسيا وتدخّلا من قبل الدولة؟ قد يتعيّن عندها النظر إلى الاختلاف بين النزعتين الجماعتية والليبرالية على أنه موضوع جدل لا بين النزعتين الكمالية والحيادية وإنما بين ضرب من الكمالية ذي طبيعة اجتماعية وضرب آخر يميّز الدولة، فيصبح عندئذ الوجه الآخر لحياد الدولة متجسّدا من خلال سعيها لتكريس مَثَلٍ أعلى للكمال داخل المجتمع المدني.

ب - الحياد والمداولات المشتركة

يشدّد بعض الجماعتيين على أن التفضيل الليبرالي للسوق على حساب الدولة كفضاء لتقييم مختلف أساليب العيش يتأتّى من اعتقاد ذي نزعة ذريّة يفترض أن الأحكام حول الخير لا تكون مستقلّة إلا عندما تُصاغ من قبل أفراد منعزلين وفي منأى عن

كلّ ضغط اجتماعي. ويعتقد الليبراليون أن إبعاد الأحكام حول ما هو خير عن مجال السياسة من شأنه أن يدعم هذه الاستقلالية. لكن لا تكون الأحكام الفردية ممكنة في الحقيقة إلا داخل جماعة توحّد بين أفرادها تجربة مشتركة وديناميـة مبادلات. وتخضع الأحكام الفردية حول ما هو خير إلى التقييم الجماعي لتلك الممارسات المشتركة. وكلّما أبعدت هذه الأحكام عن المداولة المشتركة أصبحت مجرّد آثار لنزوات ذاتية واعتباطية:

يخضع تحقيق ذواتنا وتكوّن شخصياتنا والوجهة التي نسير وفقها في العالم كلّها إلى مشروع مشترك. وهذه التجربة المشتركة هي تجربة الحياة المدنية وتكمن جذورها في انخراطنا إلى جانب مواطنينا: أجيال أخرى وأنواع أخرى من الناس، تكون الاختلافات بينها ذات معنى لأنها تسهم في ذلك الكلّ الذي يخضع له شعورنا الخاص بهويتنا. فالترابط على نحو متبادل بيننا هو إذن المفهوم المؤسّس لهويتنا [...]. وخارج جماعة لسانية ذات ممارسات مشتركة يمكن أن توجود كائنات عضوية مُفكّرة كتجريد منطقي، ولكن لا يمكن أن تكون هناك كائنات بشرية. هذه هي دلالة الصيغة الإغريقية والوسيطة التي تعتبر الجماعة السياسية سابقة أنطولوجيّا عن الفرد. فالبوليس *Polis* هي ،بالمعنى الحرفي، ما يجعل الإنسان، ككائن بشري، ممكن الوجود [Sullivan 1982 : 158, 173].

بيد أنه -وكما يبيّن كروولي- تظلّ نزعة كمالية الدولة توكيدا للفكرة القائلة بأن وجود البشر في إطار جماعة توحّدها تجربة مشتركة ولسان مشترك هو السياق الوحيد الذي يستطيع من خلاله الفرد والمجتمع اكتشاف القيم واختبارها من خلال أنشطة هي سياسية بالأساس كالجدل والنقد وتقديم الحجة والتنافس. ومن خلال وجود فضاءات سياسية مهيأة لذلك يطرح الناس رؤاهم ويختبرونها على نحو متبادل [...] وعلى هذا النحو يستطيعون فهم جزء هام من كينونتهم [Crowley 1987 : 282; Beiner 1983 : 152].

وتُعدّ الدولة بمثابة المضمار الملائم لصياغة رؤانا في الخير لأن هذه الرؤى تقتضي بحثا جماعيا. فلا يمكن لأفراد منعزلين إنجازها ولا يمكنهم حتى التعرّف على ملامحها.

ولكنّ موقفا كهذا يتجاهل المعنى الحقيقي للصيغة الرولزية التي ترى أن تقييم أنماط العيش لا يمكن أن يكون مسألة عمومية. فلا يقلّص حياد الدولة الليبرالي انتشار المثل الكمالية على مستوى المجموعة سواء من خلال نشاط الأفراد أو الجماعات. فالأنشطة الجماعية والتجارب المشتركة في البحث عن الخير هي في صميم «التطوّر الحرّ للحياة الداخلية لمختلف الجماعات ذات المصالح المشتركة والتي يسعى داخلها الأفراد إلى تحقيق غايات وأشكال من التميّز بالانضمام إلى جمعيات تضمن لهم الحق في الحرية المتساوية مع غيرهم». وتستند حجّة رولز في أولوية الحرية على أهمية هذا «الاتحاد الحرّ

مع الآخرين» داخل جمعيات [Rawls 1971 : 328-329]، ولذلك ينفي أن يكون «الجهاز القسريّ للدولة» الفضاء الأنسب لمثل هذه المداولات وهذه التجارب:

في مجتمع محكم التنظيم إذا أصبحت العدالة والإنصاف وقيم التميّز أشياء مُعترفا بها فلا بُدّ من أن يجري البحث عن أشكال الكَمال الإنساني في إطار يسوده مبدأ الاتحاد الحرّ... فلا يستطيع [الأفراد] استخدام الجهاز القسريّ للدولة ليستحوذوا على قسط أوفر من الحرية أو على قسط أكبر من الموارد بتعلّة أن أنشطتهم ذات قيمة داخلية أكبر [Rawls 1971 : 328-329].

وللأسف نادرا ما يميّز الجماعتيون بين الأنشطة داخل الجمعيّات والأنشطة السياسية. فصحيح، وهذا أمر طبيعي، أن المشاركة في ممارسات ثقافية ولسانية مشتركة هو ما يجعل الأفراد يتّخذون قرارات صائبة فيما يخصّ الحياة الخيّرة. لكن لماذا يُعهد للدولة بتنظيم مثل هذه الممارسات بدلا من أن يكون ذلك من خلال الاتحاد والتعاون الحر بين الأفراد؟ صحيح أنه «علينا أن نمنح الأفراد فرصة التعبير عما خبروه في ذواتهم وعما علموه عن العالم وإقناع الآخرين بقيمة ذلك» [Crowley 1987: 295]، ولكن المجتمع الليبرالي يوفّر فرصا ومناسبات عديدة لأفراده للتعبير عموميا عن المظاهر الاجتماعية من مداولاتهم الفردية. وتظلّ حرية الاجتماع والتعبير والانضمام إلى جمعيات حقوق ليبرالية أساسية. ولكنّ البحث الجماعي يعبّر عن نفسه داخل مجموعات وجمعيات مع الأصدقاء والأقرباء، في المقام الأوّل، وداخل الكنائس أيضا والجمعيات الثقافية والمهنية وداخل النقابات والجامعات وفي وسائل الإعلام، وليس على مستوى الدولة. ولا ينفي الليبراليون أن يكون «التعبير العمومي عن المزاج والحكم وتبادل التجارب ووجهات النظر» ضروريا لنستطيع بلوغ أحكام متبصّرة حول الخير وأن نبيّن للآخرين أننا «نتحمّل بمسؤولية تصوّرنا للخير» [Crowley 1987 : 285]. وتجد هذه الفكرة تجسيدا لها في النقاشات الليبرالية حول حرية التعبير والانضمام إلى اتّحادات وجمعيّات [انظر مثلا Scanlon 1983 : 141-147]. فما يعترض عليه الليبراليون هو أن أكون ملزما بتقديم تعليل للدولة لتصوّري للخير أو أن يكون حصولي على تمويل عمومي لأسلوبي في الحياة يقتضي تسويغا وتعليلا لذلك الأسلوب أمامها.

ونفس القصور على إدراك الدور الحقيقي للدولة هو الذي يضعف مثلا انتقادات **هابرماس** الراديكالية لفكرة حياد الدولة. ذلك أنّ **هابرماس** هو الآخر جعل مسألة تقييم أساليب العيش والحكم عليها مسألة سياسية، ولكن، على خلاف الجماعتيين، لا يريد جعل المداولة السياسية تخدم غرض توطيد انغراس الأفراد في الممارسات الاجتماعية الراهنة. فعكس ذلك تماما، يقدّر **هابرماس** أن المداولة السياسية ضرورية لأن بانعدامها سيقبل الأفراد بهذه الممارسات التاريخية كما هي بما تتضمنه من حاجات مصطنعة ووعي زائف ملازم لها. وعندما تصبح أساليب الحياة القائمة «مواضيع لإرادة تتشكل عبر الخطاب» فعندئذ فقط يمكن لتصوّر الأفراد للخير أن يكون متحرّرا من آثار الوعي الزائف. وفي نظره، يتجاهل الموقف المنادي بحياد الدولة هذه الحاجة إلى

تقييم الممارسات ولا يعترف بالتالي بمصلحة الأفراد في الانعتاق من سيطرة الحاجات المصطنعة والتشويهات الأيديولوجية.

لكن، لماذا يتعيّن أن يقترن تقييم تصوّرات الأفراد لما هو خير بمطالبهم في العدالة، ولماذا تكون مؤسّسات الدولة الإطار المناسب لهذا التقييم؟ قد تشكّل جماعات أصغر من المجتمع السياسي ككلّ ومجموعات واتحادات ذات أحجام متفاوتة أطرا أحسن من الدولة لإنجاز عملية «تشكيل الإرادة عبر الخطاب»، وهي أطر تمكّن من تقييم الخير وتُساعد الشخص على إدراك حاجاته الحقيقية. ولئن كان هابرماس يعارض ميل الجماعتيين لاعتماد الممارسات الاجتماعية الراهنة كأساس للمداولة حول مفهوم الخير، دون إعمال النقد فيها، فإنه يشاطرهم الرأي في أن ما لا يُطرح للمداولة السياسية يظلّ موضوعا لإرادة فردية عاجزة عن تكوين حكم عقلاني[1].

ولا تنكر نزعة الحياد الليبرالي قيمة الثقافة المشتركة في إكساب الخيارات الفردية معنى، وهي لا تنفي أهمية التجارب المشتركة ليكون التقييم الفردي لهذه الخيارات ذا معنى. كما أنها لا تغفل عن قيمة الشروط الاجتماعية للاستقلال الذاتي للأفراد غير أنها ترى أن هذه الشروط مقترنة بسياقات ذات طبيعة اجتماعية أكثر منها سياسية. ولا شيء من كلّ هذا يُثبت لنا أن حياد الدولة هو الحلّ الأنسب. فاعتماد مبدإ حياد الدولة يقتضي الثقة في أداء الفضاءات العامة، غير المرتبطة بالدولة، والإجرائيات المعتمدة لمهامها وفي قدرتها على تمكيننا من الوقوف على قيمة الخير العام. ولا يمكّننا ما تقدّم شرحه إلى الآن من معرفة إن كان هناك ما يدعو إلى الثقة أو الاحتراس تجاه دور الدولة. وكما عجز في الحقيقة منتقدو فكرة حياد الدولة عن تقديم تعليل معقول للثقة التي يضعونها في دور السياسة، برهن الليبراليون عن فشل في تعليل الثقة التي يضعونها في دور الفضاءات غير المرتبطة بالدولة.

وفي هذا الجدل حول مبدإ الحياد لم يستوعب أي من الطرفين الدرس الذي أراد الطرف الآخر تلقينه إياه. فرغم قرون من التشديد الليبرالي على أهمية التمييز بين الدولة والمجتمع يواصل الجماعتيون القول بأن كل ما هو اجتماعي يندرج ضمن المجال السياسي. فينكرون بذلك إحدى المشاغل الرئيسة لليبراليين، وهي أن تجميع الدولة للنفوذ واستئثارها بوسائل العنف يجعلان منها فضاء غير ملائم للمداولة العامة ولروح الالتزام المشترك اللذين يريدون تنميتهما والارتقاء بهما. ورغم مرور قرون لم ينفك الجماعتيون خلالها على التأكيد على الطبيعة الهشّة تاريخيا لثقافتنا وعلى الحاجة إلى تحديد الشروط التي تسمح بنمو ثقافة الحرية، يواصل الليبراليون القول بأن وجود التسامح وثقافات التعدّدية أمر مسلّم به كما لو تعلّق الأمر بظاهرة طبيعية قائمة بذاتها تكتفي

1- شدّد مثلا هابرماس على أن الحاجة إلى «الفرز الجدلي لتأويلات حاجاتنا (وهي تأويلات تخضع لرقابة خارجية أو تبثتها تقاليد ما)»، هي جوهر خلافه مع رولز [Habermas 1979:198–199]. ولكنّه يرفض الآن فكرة تقييم سياسيّ لتصوّرات الأفراد للخير [Habermas 1985: 214–216 وانظر أيضا Benhabib 1986: 332–343; Funk 1988: 29–31].

نظرياتهم بافتراض ديمومتها بكلّ اطمئنان. وللجماعتيين الحقّ في التنبيه إلى أن ثقافة الحرية هذه مكسب تاريخي كما أن على الليبراليين أن يقدّموا التعليل المقنع بأن سوق الموارد الثقافية لن تُعرّض هذا المكسب للخطر، إما لأن مثل تلك السوق لا تقدّم للأفراد ما يوثّق صلتهم بممارساتهم الجماعية (وهو ما يخشاه الجماعتيون)، وإما لأنها على العكس، لا تمنحهم فرصة لمراجعة الممارسات والأيديولوجيات الراسخة داخل المجتمع (وهو ما يخشاه هابرماس). ولتفسح ثقافة مّا في المجال للأفراد لتحديد ذواتهم بأنفسهم لا بُدّ لها أن تسمح لهم في نفس وقت بأن يكونوا مصطبغين بالممارسات القائمة ومنغرسين فيها وقادرين كذلك على النأي بأنفسهم عنها ونقدها. ولا يبدو واضحا إن كان الحياد الليبرالي يمدّنا بتوليفة كهذه أم لا، وقد لا يكون ذلك صحيحا إلا في بعض البلدان وفي بعض الحِقَب. لذلك فعند تقييم تصورات الخير يتعيّن على مناصري الموقفين تقديم مقارنة مفصلّة لميزات ومساوئ كلّ الإجراءات والفضاءات التي تكون مقترنة بالدولة وتلك التي تكون مستقلّة عنها.

لقد سبق أن أكّدت في موضع آخر أنه، قبل الحديث عن الدولة كأرضية لمجادلة تصوّرات الخير وتقييم صلاحيتها، لا بُدّ لنا أن نبدأ بتحسين نوعيّة تلك الفضاءات غير السياسية للحوار داخل المجتمع المدني وتوفير إمكان النفاذ الحرّ والعادل لكلّ قطاعات المجتمع إلى سوق الموارد الثقافية تلك التي يوليها الليبراليون أهمية بالغة[1]. لكن طالما ظلّ هذا المشكل دون حلّ فلن نتقدّم قطعا قيد أنملة إذ سنبقى ننظر إلى هذا الجدل على أنه مناظرة بين «الذريّة» الليبرالية والتأكيد الجماعتي على «الرابط الاجتماعي». ففي رأي الجماعتيين لا يعترف الليبراليون بأن البشر مدنيّون بطبعهم، وهو ما يفترض أنهم يؤمنون بأن المجتمع يقوم على عقد اجتماعي مصطنع وأن سلطة الدولة ضرورية لإرغام الفرد -هذا الكائن غير المدني بطبعه- على قبول العيش في مجتمع، لكن وفق معنى مّا يكون العكس هو الصحيح: فالليبراليون يؤمنون بوجود نزعة عفوية لدى الأفراد تدفعهم إلى الاتحاد بغيرهم وبناء صلات وفضاءات اجتماعية يستطيعون داخلها بلورة تصور مّا للخير ثمّ اعتماده. إذ ليس الأفراد في حاجة للدولة حتى ينشئوا المضمار المشترك بينهم بل إن تدخّل الدولة قد يسبّب تشويشا على المجرى العادي للمداولات العامة وعلى التطوّر الثقافي. فالجماعتيون هم الذين يعتقدون فيما يبدو أن الأفراد سيعيشون حالة عزلة لا معيارية إن لم تتدخل الدولة بحزم لإكراههم على الاتّحاد ببعضهم من أجل طلب الخير على نحو مشترك[2].

1- Kymlicka 1989b. كنقد لوجهة نظري انظر Hurka 1993 وكتعقيب Weinstock 1998. وكإسهامات أخرى في الجدل حول مسألة الدولة الكماليّة والدولة المحايدة انظر Caney 1991; 1995; Neal 1994; Dyzenhaus 1992; Sher 1997; Hurka 1993; Goodin & Reeve 1989; Wall 1998; Chan 2000.

2- توجد لدى العديد من الجماعتيين على نحو مضمر فكرة مفادها أن كلّ نشاط غير سياسي يظلّ في جوهره عملا منعزلا. فساندل يُؤكّد مثلا أن في ظلّ نظام جماعتي «نستطيع أن نكتشف على نحو جماعي خيرا، لا يستطيع أيّ منا إدراكه على نحو منفرد» [Sandel 1982: 183]. ويرى سوليفان أن نزعة كماليّة الدولة ضرورية لضمان عدم إقصاء أحد من المداولات الجماعيّة [Sullivan 1982: 158]. وعلى عكس ذلك يرى الليبراليون أن الأفراد ليسوا في حاجة إلى الدولة للانضمام إلى جمعيّات وللمشاركة في المداولات الجماعية [Macedo 1988: 127–128; Feinberg 1988: 105–113].

ج- التضامن والمشروعية السياسية

تثير أطروحة الرابط الاجتماعي مشكلا آخر. فالتعبير عن الخيارات الفردية يقتضي سياقا ثقافيا مستقرا يتطلب بدوره وضعا سياسيا آمنا. ولا يمكن للدولة الاضطلاع بالدور الذي تؤديه في توجيه سوق الموارد الثقافية، مهما كان حجمه، إلا إذا كانت المؤسّسات العامة مستقرّة وحائزة بالتالي على حدّ أدنى من المشروعية في أعين مواطنيها. ويعتبر تايلور أن المؤسسات السياسية ستكون قاصرة عن الحصول على مثل تلك المشروعية لو أنها لزمت الحياد إذ ستكون عندها عاجزة عن صيانة السياق الاجتماعي الذي يجعل الأفراد قادرين على التحديد الذاتي.

وحسب تايلور يقوّض حياد الدولة المعنى الجماعي للخير المشترك وهو معنى ضروري حتى يَقبل المواطنون تحمُّل التضحيات التي تقتضيها منهم دولة الرفاه. فلن يتماهى المواطنون مع الدولة ويذعنوا لأوامرها إلا إذا بدا لهم أن «نمطا من الحياة المشتركة» هو «تجسيد للخير الأسمى فيصبح عندها ازدهاره واستقراره قيمة في ذاتها لديهم، وليس فقط وسيلة لتحقيق رؤيتهم الشخصية والفردية للخير أو مجرّد مجموع حسابي لتلك الرؤى» [Taylor 1985b : 213]. بيد أن معنى الخير المشترك وقع الآن ضحيّة لشيوع ضرب من الثقافة السياسية قائمة على مبدإ حياد الدولة وهي ثقافة تسمح للأفراد باختيار أهدافهم على نحو مستقلّ عن «نمط الحياة المشتركة»، كما تسمح لهم أيضا بالامتناع عن العمل وفق الخير المشترك إن رأوا فيه ما يتضارب مع حقوقهم. وإذا كانت الدولة وفق التصوّر الجماعتيّ تشجّع الأفراد على التماهي مع نمط الحياة المشترك، فإن نموذج الحقوق يتوافق تماما مع شكل من الوعي يكون من القبيل الذريّ حيث أتصور كرامتي على أنها كرامة فرد صاحب حقوق. وفي الواقع -وهنا يبرز تحديدا التنافر بين الاثنين- لا يمكن إلا أن أرغب في التنصّل من القرارات الجماعيّة باسم حقوقي كفرد هذا إن لم أكن قد نأيت بنفسي مسافة ما عن المجموعة التي تتخذ تلك القرارات [Taylor 1985b : 211 انظر أيضا Sandel 1996 : 3-4].

ويعني الوقوف على «مسافة» من نمط الحياة المشتركة للمجموعة أننا لم نعد مستعدّين لتحمّل الأعباء التي تقتضيها العدالة الليبرالية. ومن هنا تتأتى «أزمة المشروعية» التي تعيشها الديموقراطيات الليبرالية، فهي تطلب من المواطنين تضحيات باسم العدالة يتزايد حجمها باستمرار في حين تكون قيمة ما يتقاسمونه مع من يُطلب منهم التضحية من أجلهم متقلّصا على نحو مطّرد. ولا يوجد أي نمط من الحياة المشتركة يمكنه دعم ما تطلبه الدولة المحايدة من مواطنيها.

ويبدو أن رولز ودوركين واثقان من أن المواطنين سيقبلون تحمّل تكاليف العدالة وإن شملت أفرادا يعتنقون تصوّرات للخير شديدة الاختلاف عن تلك التي يعتنقونها هم. فلا بُدّ لكلّ شخص أن يكون حرّا في اختيار تصوّره للحياة الخيّرة مهما كان

اختلافها عن نمط حياة المجموعة طالما أنها لا تدفع إلى خرق مبادئ العدالة. وهي اختلافات يمكن التسامح معها لأن الاعتراف العمومي بمبادئ العدالة كاف لضمان استقرار الديمقراطية حتى في حالة خلافات شديدة. وهو ما يزعمه رولز «مع أن مجتمعا حسن التنظيم تعدّدي وتخترقه انقسامات... فإنه يعزّز الاتفاق العمومي على مسائل العدالة السياسية والاجتماعية ويُوثّق صلات الصداقة المدنيّة ويمتّن روابط الاتحاد» [Rawls 1980 : 540; 1985 : 245]. فأفراد ذوو تصورات مختلفة للخير سيحترمون حقوق الآخرين لا لأنهم يريدون التنمية والرعاية لنمط من الحياة المشتركة، ولكن لأنهم يعترفون كمواطنين بأن لكلّ فرد منهم حقّ في التقدير مساو لحقّ الآخرين. وتبعا لذلك يكون أساس مشروعية الدولة حسّ مشترك بالعدالة وليس تصوّرا مشتركا للخير. لهذا يعمل الليبراليون على ترسيخ مجتمع عادل من خلال التبنيّ العموميّ لمبادئ العدالة دون اشتراط، أو حتى بنفي، إمكان الاعتناق العمومي لمبادئ تحدّد لنا كنه الحياة الخيّرة.

ويرى تايلور أن رؤية كهذه هي رؤية ساذجة من وجهة علم الاجتماع: فلن يحترم الأفراد اختيارات غيرهم في الحياة طالما لم تربطهم بهم تصوّرات مشتركة للخير وطالما لم تجمعهم بهم سياسة خير عام. وهو يعتبر أن «هناك عموما معالجتين لمشكل مجموعة سياسية تنتمي إلى العصر الحديث قادرة على الحفاظ على وجودها قد أطلاّ علينا برأسيهما من وراء هذا الضباب الكثيف الذي لفّ بتلابيبه أواخر القرن العشرين». وفي رأي تايلور تتجسد هاتان المعالجتان عموما في نموذجين: الجماعتي من جهة والليبرالي من جهة أخرى. ويثير في رأيه النموذج الأخير شكوكا جديّة. إذ بالتزامها احترام الحقوق الفردية والحياد تجاه تصوّرات الخير ترفض الدولة الليبرالية أن تكون مبادئ الخير موضوعا للاتفاق العمومي، ولكن علينا أن نتساءل في نظر تايلور «هل أن الإلحاح الشديد على علويّة الحقوق تجاه القرارات الجماعيّة يهدم مشروعيّة النظام الديمقراطي؟» [Taylor 1985b : 225].

أعتقد أن تايلور على حقّ عندما يرى أن النموذج الليبرالي، كما قدّمه رولز ودووركين، ساذج من الوجهة السوسيولوجية. ويمكن للمبادئ السياسية المشتركة أن تمثّل فعلا شرطا ضروريا للوحدة السياسية، فحالات الخلاف الشديد بين الناس حول قضايا العدالة يمكن أن تولّد حربا أهليّة. ولكنّ المبادئ السياسية المشتركة لا تكفي لضمان الوحدة. فتقاسم نفس التصوّرات للعدالة غير كاف لتعزيز روح التكافل والوحدة الاجتماعية وضمان المشروعية السياسية.

فلننتبه مثلا إلى أن النظرة الليبرالية لا تعيّن لنا من علينا واجبات عدالة نحوه ولا من يتعيّن علينا صناعة قرارات ديموقراطية معه. فرولز ودووركين لا يدافعان عن فكرة دولة واحدة للعالم بأسره إذ يعترفان بأن على مبادئ العدالة، التي يدافعان عنها، أن تُعتمد

داخل حدود جماعة سياسـية ما وتجد التطبيق القانوني لها. فنحن لنا واجبات عدالة تجاه شركائنا في الوطن قبل أن تكون لنا واجبات تجاه الإنسانية قاطبة. كما أنهما يعترفان بـأن لدينا بعض الواجبات تجاه الإنسـانية بأسرها غير أن واجباتنا «الإنسـانية» صوب الغربـاء تكون أضعف من واجباتنا «المسـاواتية» تجاه شركائنـا في المواطنة [Rawls 1993b; 1999b].

يمكـن لنا أن نتصوّر ضربا مـن الليبرالية لا ينحصر مداه على هذا النحو في حدود الجماعات السياسـية. وفعلا أكّد البعض أن منطـق الليبرالية يقتضي كغاية على المدى الأقصى والبعيد إنشـاء دولة عالمية واحدة مع نظام واحـد للحريات وللعدالة التوزيعية مما يجعـل كلّ الناس في العالم يتمتعون بنفس الحق في التنقل بحُريّة وكسـب العيش وحكم أنفسـهم بأنفسـهم على نحو مشـترك والحصول على الفَوائـد الاجتماعية أينما أقاموا في العالم أو تنقّلوا بين أرجائه.

وسـأناقش هذه التصوّرات «الكوسموسياسية» فيما بعد في المقطع العاشر، لكن ليس هذا هو التصوّر الذي دافع عنه كلّ من رولز ودووركين. فهما يسلّمان بأننا نعيش في عالم دول لكلّ واحدة منها نظام عدالة ونمط خاص بها في صناعة القرار ديمقراطيا، وبالتالي يعترفان بأن أوّل هدف لنظرية العدالة، هو صياغة ما يَدين به المواطنون لبعضهم البعض داخل هذه الجماعات السياسية التي تفصل بينها حدود مّا.

وبمعنى آخر تفترض الليبرالية أن «الدول - القومية» تشـكل ما يسميه **ديفيد ميلر** «جماعات إيثيقيـة» أي جماعات يكون فيها للمواطنين واجبـات أخلاقية تجاه بعضهم البعـض، في حـين لا تكون لهم مثل تلك الواجبات نحـو الأجانب [Miller 1995]، أو كما تقول **يالي تامير** تفترض المسـاواتية الليبرالية لـرولز معنى الجماعة، أي إحسـاس المواطنين بأنهم ينتمون معا إلى وطن واحد، وأنه يتعيّن عليهم أن يتدبّروا أمرهم على نحو جماعي وأن يشعروا بالتضامن فيما بينهم.

وكثـيرا ما يقع التعتيم على هـذه النقطة في النظرية الليبراليـة التي تعبّر عن ولائها لمفهوم الجماعة بأسـلوب خفيّ ومن خلال لغة الكونيّة. فكما لاحظ **سـامويل بلاك** يقـع تقريبا في كلّ النظريات الليبرالية تغيّر طفيف في المصطلحات المسـتخدمة لكنه ذو دلالة. فما يُقدّم لنا في البداية على أنه نظرية في المسـاواة الأخلاقية لـلأشخاص يُصبح فيما بعد نظرية في المسـاواة الأخلاقية للمواطنين [Black 1991]. ويصبح الحقّ الأسـاسي الذي تمنحه الليبرالية للأفراد حقا مكفولا لبعض الأفراد فحسب، وتحديدا لمن هم من مواطني الدولة، وللمواطنين وحدهم الحقّ في التنقّل بحُرية داخل أرجاء الوطن وكسب العيش والمشاركة في حكم المجموعة لنفسها والحصول على المنافع الاجتماعية. أما من هم خارج الوطن فحتى إن ولدوا على بعد خمس أمْيال وراء حدوده فليسـوا أهلا للتمتّع بحقّ المواطنة ما داموا ليسوا أعضاء من «جماعتنا» كما يُقال.

وباختصار، تشتغل العدالة الليبرالية داخل حدود جماعات، وهي تقتضي من الأفراد أن ينظروا إلى هذه الحدود على أنها ذات دلالة أخلاقية. فالحدود تميّزنا «نحن» عن «الآخرين» لتحدّد مجال صلاحية المطالب المتعلقة بالعدالة والحقوق. لكن ما الذي يفسّر ويدعم هذا المعنى الذي يحصر الـ«جماعة الإيثيقية» بحدود مّا؟ وما الذي يجعل شخصا في ماين يحسّ بمشاعر تضامن مع شخص مقيم في تاكسس على مسافة 4000 ميل منه أقوى من تلك التي يمكن أن يشعر بها تجاه شخص يقيم في نيو برنشويك التي تقع على مسافة 5 أميال وراء حدود كندا؟

يقول رولز ودووركين أن الولاء لنفس مبادئ العدالة الليبرالية هو الذي يفسّر معنى الجماعة الإيثيقية، فنحن نشعر بالانتماء إلى نفس الجماعة الإيثيقية لأننا نشترك في نفس مبادئ العدالة. ولكن لا يمكن أن يكون ذلك صحيحا. فالأغلبية الواسعة من المواطنين داخل الديمقراطيات الغربية يشتركون في نفس المبادئ السياسية الديمقراطية والليبرالية. وهنا يكمن لبّ المشكل: فمبادئ العدالة هذه ليست مشتركة فقط داخل الدول وإنما أيضا خارج الدول (الغربية). فقد يكون شخص من نيو برنشويك على استعداد لمشاركة شخص آخر من ماين نفس التصوّر للعدالة. وإذا اعتبرنا الانتخابات الأخيرة مؤشرا موثوقا به فإن سكان النيو برنشويك على ما يبدو يشاركون أكثر وجهة النظر (الوسطية الليبرالية) التي يتبناها نصف سكان الماين مما يشاركون سكان التكساس وجهتهم (المحافظة).

ونلحظ نفس الظاهرة في كامل بلدان الغرب، فالحدود بين السويد والنرويج لا تفصل بين مجالين ينطبق في كلّ منهما تصوّر مّا للعدالة ولا كذلك أيضا الحدود بين بلجيكا وهولندا أو إسبانيا والبرتغال أو النمسا ونيو زيلندا. فكلّ واحدة من هذه البلدان ترى نفسها «جماعة إيثيقية» متمايزة ولمواطنيها واجبات صارمة تجاه ما ينطبق عليهم لفظ «مواطنينا» وليس لهم أيّ واجب تجاه الأجانب ممن ينتمون إلى دول مجاورة. فلا يمكن للإحساس بالانتماء إلى «جماعة إيثيقية» متمايزة عن غيرها أن يتأسّس على تبنّي مبادئ سياسية بعينها ما دام الأجانب ممن ينتمون إلى بلدان مجاورة يتقاسمون نفس المبادئ[1].

وفي الحقيقة اعتبارا لكون الديمقراطية الليبرالية تحظى بإجماع في الغرب لا يمكن للاشتراك في نفس المبادئ السياسية أن يفسّر لنا لماذا يكون العالم الغربي مقسّما إلى

1- طبعا لا يعني ذلك القول أن كلّ شخص داخل الديمقراطيات الغربية يشاطر الآخرين نفس النظرية الجوهريّة في العدالة التوزيعيّة. وقد رأينا في الفصول السابقة أن في الوقت الذي يشترك فيه الجميع في نفس التصوّر حول ضرورة وجود «مستلزمات دستورية أساسية» (الحريات المدنية، الديمقراطية التمثيلية)، تظلّ هناك خلافات عميقة بين اليمين واليسار حول العدالة التوزيعية بما في ذلك الخلاف حول مصطلحات كتكافؤ الفرص وتحمّل مسؤولية الاختيار ومعالجة أشكال التفاوت في ظروف العيش، وهكذا دواليك. ولكن هذه النقاشات بين اليمين واليسار توجد داخل كلّ ديمقراطية غربية مما يجعل حزمة تصوّرات العدالة متماثلة بين كلّ هذه البلدان. وحين نركّز الاهتمام على تصوّر المستلزمات الدستورية الأساسيّة (المتماثلة بين كلّ الديمقراطيات الغربية) أو على تصوّرات العدالة التوزيعية (التي تُناقش داخل كلّ بلد على حدة رغم أن وجهات النظر متشابهة بين جميع البلدان)، فإن الحدود القومية لا تدلّنا على تباين بين الناس حول تصوّرات العدالة.

دول قوميّة منفصلة بعضها عن بعض، ولا لماذا تقع حدود كلّ منها في هذا المكان أو ذاك ولا يستطيع بالتالي أن يفسّر لنا لماذا يشعر المواطنون بالانتماء إلى نفس الجماعة مع من هم في داخل تلك الحدود لا مع من هم خارجها [Sandel 1996: 6-17].

ويعترف رولز ودووركين بأن اعتناق المبادئ الليبرالية لا يفسّر وجود الحدود والانفصال بين الديمقراطيات الليبرالية. وهما يعترفان كذلك بأن النظريات الليبرالية تسلّم بالوجود المستقلّ للديمقراطيات الليبرالية بعضها عن بعضها وبالحدود الفاصلة بينها ويعتبران أن كلّ خلاف حول وجود الدول والحدود بينها قد وقع حسمه فيما سبق[1]. وهما يقرّان كذلك أنّ الكثير من هذه الخلافات قد حُسمت على نحو تعسّفي وبطرق قسريّة. وبسبب تاريخي عارض-بل قد يتضمّن مظلمة- أصبحت أراض ما جزءا من دولة ما. ومع هذا يأمل كلّ من رولز ودووركين في أن يكون تقاسم الناس لنفس المبادئ السياسية كافيًا لخلق إحساس لدى المواطنين بالانتماء إلى «جماعة إيثيقية» وأن يُحقّق ذلك بالتالي التضامن داخل المجموعة ويضمن لها الاستقرار والمشروعية.

وبعبارة أخرى يمكن أن نقول إنّ رولز ودووركين يعتبران أن الناس إذا تقاسموا نفس المبادئ الديمقراطية الليبرالية فلن يضعوا الحدود الجغرافية المكرّسة تاريخيا والقوانين السائدة داخلها موضع سؤال. لكن من الواضح أن ذلك خاطئ، فانظر إلى حالة الكندا [مثلا] فكنتيجة لتحرّر مجتمع الكيبك منذ سنة 1960 ظهر توارد صريح حول المبادئ السياسية بين الكنديين الناطقين باللسان الإنجليزي وأولئك الناطقين باللّسان الفرنسي طوال الثلاثين سنة الأخيرة [Dion 1991 : 301]. ولو أن التوافق حول المبادئ يُنتج توافقا حول الحدود لكنّا شاهدنا تراجعا في مساندة الكيبكيين لمطلب الانفصال طول هذه المدّة، لكن نرى عكس ذلك أن الشعور القومي يتأجّج على نحو مطّرد. فلن يخفّض تقاسم نفس المبادئ السياسية من الناطقين باللسان الإنجليزي والناطقين باللسان الفرنسي من الكنديين من حدّة النزعة الانفصالية طالما ظلّ سكان الكيبك يعتقدون -ولهم حقّ في ذلك- أن دولة خاصّة بهم ستحترم تلك المبادئ. فقرار الانفصال لن يقتضي منهم التخلّي عن مبادئهم السياسية ما داموا يستطيعون ترسيخها من خلال دولة خاصة بهم. ويعتبر انفصاليو الكيبك أن على الجماعات السياسية أن تعتنق معايير العدالة الليبرالية غير أنهم يريدون فقط تشكيل جماعة سياسية ديمقراطية ليبرالية ذات سيادة تكون خاصة بهم ومنفصلة عن كندا. وهم يريدون باختصار تكوين «جماعتهم الإيثيقية» (الليبرالية والديمقراطية).

1- انظر مثلا رأي دووركين الذي يرى أنه في إطار نظريته «نعتبر الجماعة سابقة على مسائل الإنصاف والعدالة بمعنى أن هذه المسائل تتعلق بما يمكن أن يكون عادلا أو منصفا داخل مجموعة سياسية ما» أي مجموعة تكون حدودها الجغرافية مُعترفا بها ويكون الانتماء إليها أمرا مسلّما به [Dworkin 1986: 208; Rawls 1993a: 277]. انظر Galloway 1993 للاطّلاع على نقد لهذه النزعة لدى الليبراليين لاعتبار الحدود والانتماء القومي أمرا مسلّما به.

ونشاهد نفس الاتجاه في دول أخرى تتضمن حركات قومية تقترن بكيانات لم ترتق إلى مستوى الدولة مثلما هو الشأن في بريطانيا (السكوتلانديين) أو في إسبانيا (الكاتالونيين). ففي كلّ هذه الحالات سار جنبا إلى جنب توارد متزايد بين الأغلبية والمجموعات الأقلية حول قيم الليبرالية الديمقراطية مع مطلب الحكم الذاتي وحتى مطلب الانفصال. فالكلّ موافقون على ضرورة أن تصنع الجماعات السياسية قراراتها بديمقراطية وفي كنف الاحترام للحقوق الفردية غير أنهم يختلفون حول الجماعة السياسية التي يحقّ لها صناعة مثل تلك القرارات. فهل يتخذ القرارات حول سياسة الهجرة البرلمان الكندي أم الجمعية الوطنية الكيبيكية؟ وهل يتعيّن أن تُتخذ القرارات المتعلقة بحماية المحيط الطبيعي من قبل البرلمان البريطاني أم الجمعيّة العامّة السكوتلاندية؟ وهل يتعيّن أن تُتّخذ القرارات المتعلقة بالنظام التعليمي من البرلمان الإسباني في مدريد أو من قبل الحكومة الكاتالونية في برشلونة؟ وتقبل المجموعات الأقلية بالقيم الديمقراطية الليبرالية، ولكنها تودّ أن تكرّسها داخل مؤسّسات حكمها الذاتي وأن تخلق بالتالي الجماعة الإيثيقية الخاصة بها وأن تعزّز وجودها على قاعدة العدالة الليبرالية. ولم يقلّص التوارد المتنامي حول المبادئ الليبرالية الديمقراطية من أثر هذه النزاعات ولا من التهديد الذي تمثّله على استقرار العديد من الدول الغربية[1].

إذن، لا يستدعي الاستقرار فقط اتفاقا حول المبادئ التي يتعيّن على الجماعات السياسية تكريسها وإنما اتفاقا أيضا حول طريقة تحديد تلك الجماعات السياسية لهويتها ولمجالها الجغرافي ولحدودها. وإن كان على الدول القومية أن تشتغل كجماعات إيثيقية ذات حدود جغرافية، فعلى الناس عندئذ أن يتّفقوا فيما بينهم لا فقط على المبادئ التي تحكم جماعتهم وإنما أيضا على أنهم يشكّلون جماعة إيثيقية واحدة لها نفس الانتماء ويتعيّن أن تُحكم على نحو تشاركي. وإن فُقد هذا المعنى للجماعة وإن كفّت مجموعتان عن الرغبة في الاستمرار في العيش معا داخل نفس الدولة فلن يستطيع أي اتفاق حول العدالة الليبرالية أن يحافظ على العيش المشترك داخل الدولة.

إنّ ذلك يعني أن الوحدة الاجتماعية تقتضي شعورا بالانتماء إلى جماعة يكون أعمق من مجرّد تقاسم نفس المبادئ السياسية، ولا بُدّ أن يشعر المواطنون أنهم ينتمون إلى نفس الجماعة وأن تكون لهم الرغبة في مواصلة العيش سويّة والحكم سويّة والاشتراك في المصير بدلا من أن تتطلّع كل مجموعة إلى إنشاء كيان خاص بها أو أن تُلْحَق بدولة أجنبية. فالوحدة الاجتماعية تقتضي باختصار أن يتماهى المواطنون بعضهم ببعض وأن ينظروا إلى كلّ فرد منهم على أنه جزء لا يتجزّأ من كلّ يجعلهم يشكّلون الـ«نحن». ويُساعد الشعور بالانتماء المشترك والهوية الواحدة على تعزيز علاقات التضامن والثقة الضرورية حتى يَقبَلَ المواطنون بنتائج القرارات الديمقراطية

1- للاطلاع على بلورة أوسع لهذه الحجة انظر Norman 1995. وللاطلاع على نقد لفكرة أن المبادئ المشتركة هي أساس الوحدة الاجتماعية انظر Paris 1991.

(حتـى عندما يكونـون في موقف أقلي عند اتخاذ قرار مـا) وبالواجبات التي تفرضها العدالة الليبرالية [Miller 1995].

فمن الأكيد إذن أن تايلور لم يجانب الصواب عندما قال إننا في حاجة إلى شيء أكثر من مبادئ العدالة لفهم المشروعية السياسـية ومعنى التضامن. فما هو إذن أساس شعور الانتماء المشـترك ذاك؟ وما هو المطلوب لتعزيز الوحدة علاوة عن المبادئ السياسـية المشـتركة؟ هذه هي إحدى المشـكلات العويصة التي لم تجد لها الفلسـفة السياسية المعاصرة الحلّ المناسـب، ولقد وفرّت هذه المشـكلة الفرصة للكثير من المزايدات في السنوات الأخيرة. ويمكننا رصد ثلاث مقاربات كبرى لمشكل الوحدة الاجتماعية والاسـتقرار السياسي هي : (أ) التشديد على النمط المشترك في العيش ؛ (ب) التشديد على الانتماء القومي المشترك ؛ (ج) التشديد على المشاركة السياسية. ويمكن تسمية الأولى مقاربـة جماعتية والثانية قومية ليبرالية والثالثة جمهورانية[1] مدنية. سـأنظر في الأولى والثانية في هذا الفصل وسأنظر في الثالثة في الفصل الموالي.

قـد تكـون في تبويب كهـذا مغالطـة، فبمعنى مّـا يمكن اعتبـار كلّ هذه المقاربات «جماعتية»، لأنها كلّها تأخذ مأخذ الجدّ حاجة الديمقراطيات الليبرالية إلى تنميـة معنى الجماعة الإيثيقية وتعزيزه. والعديد مـن المنظّرين يعتمدون جوانب تنتمي إلى جميع هذه المقاربات. فـتايلور ذاته يُدمج في كتاباته عناصر من المقاربات الثلاث فيـما بينها، والكتابات في هذا المجال تزخر بالنظريات الهجينة التي تخلط بين جوانب من النزعات الليبرالية والجمهورانية والجماعتية والقومية. لذلك يكون من الأحسن فحـص كلّ مقاربة على حدة قبـل النظر في الكيفية التي بهـا يمكن أن تتمازج أو يتعذّر عليها ذلك.

فلنبـدأ إذن بالفكرة الجماعتيـة التي تقول إنه لا بُدّ لقاعـدة الوحدة الاجتماعية أن تكوّن «نمطا من العيش» المشترك أي تصوّرا مشتركا للحياة الخيّرة. فمن الطبيعي إن اشـترك المواطنـون داخـل الدولة في نمط العيـش أن يرغبوا في الحيـاة معا داخل دولـة واحـدة وأن يقبلوا بالتالي بمشروعيـة حدودها الجغرافية. ومـن الطبيعي أيضا أن يحبّذوا الحكم سـويّة وأن يقبلوا بالتالي بمشروعية السـياق السـياسيّ العام الذي تُتّخذ فيه القـرارات. وعلاوة على ذلك، يتعيّن عليهم أن يكونوا على اسـتعداد للاضطلاع بواجبـات العدالـة في توزيع الموارد على نحو يسـتفيد منه من هم أقـلّ حظّا من غيرهم داخل المجتمع ما دام في مسـاعدة شركائهم في الوطن تعزيزٌ لنمط العيش المشـترك وبالتالي ما فيه خيرهم أيضا. وخلافا لذلك تدعونا الليبرالية إلى أن نقوم بتضحيات من أجل أشخاص لهم نمط من العيش لا يختلف فقط عن نمطنا بل قد يكون مناقضا له أو

1- ترجمنا Republicanism بالمذهب الجمهوراني للتميز، كمذهب فلسـفي وكنظرية سياسـية، عن فكرة الجمهورية من حيث هي شـكل من التنظيم السـياسي لحياة المجموعة. وقد اقترح علينا مشـكورا الأسـتاذ محمد محجوب، أسـتاذ الفلسفة بالجامعة التونسية، استخدام هذا التوليد اللغوي الجديد لتجنّب التداخل بين المعنيين فوجدنا أنه يفي بالغرض [المترجم].

حتى منافسا له في بعض الأحيان. فيُطلب مثلا من المسيحيين الإنجيليين، الذين يعتقدون أن الدعوة للمسيح من فرائضهم الدينية الأساسية، دفع ضرائب يمكن أن يستفيد منها المُلحِدون لتمويل حملة عمومية ضدّ الأديان وللدعوة إلى ترك العقائد الدينية جانبا. أما إن تقاسم الناس نفس النمط من العيش فسيكونون أكثر ثقة في أن من سيساعدونهم من خلال مؤسسات دولة الرفاه يدافعون على نفس الرؤية التي لهم حول ما هو خير أو إنهم على الأقلّ لا يهاجمونها.

لكن إن صدّقنا أن قول الليبراليين بأن التآزر بين أفراد المجموعة يقتضي فقط الاتفاق بينهم حول مبادئ العدالة هو قول ينمّ حقّا عن سذاجة في الرأي، فإنّ من الأكيد أيضا أن الجواب الجماعتي لا يخلو هو الآخر من سذاجة. فهو يقوم على رؤية رومانسية لما كانت عليه المجتمعات السابقة. ففي هذه المجتمعات كانت المشروعية فعلا تقوم على سعي الجميع نحو غايات مشتركة. وتعتبر الجماعتية أننا نستطيع إعادة إحياء مشاعر الولاء التي كانت قائمة في العصور الخوالي إن انخرطنا في سياسة الخير المشترك وشجّعنا الجميع على المشاركة فيها بكامل الحريّة. والأمثلة الشائعة حول هذه المجتمعات القديمة هي الديمقراطيات الجمهورية للعصر الإغريقي القديم وكذلك المدن ذات الحكم الذاتي في إنغلترا الجديدة في القرن الثامن عشر.

غير أن كلّ هذه الأمثلة تغفل عن واقعة هامة وهي أن هذه الحكومات المحليّة في إنغلترا الجديدة، وإن كانت تمتعت في تلك الحقبة من التاريخ بمشروعية قوية في أعين مواطنيها بخدمتها لأهداف تُعدّ مشتركة فإنها كانت تحقّق ذلك على حساب النساء والملاحدة والسكّان الأصليين للبلاد وكذلك أيضا على حساب من هم من غير المالكين من السكّان إذ لم يكن يُعترف لكلّ هذه الفئات بالحقوق الكاملة في المواطنة. ولو كان لهذه الفئات الحق في إبلاغ صوتها لما استساغت «خيرا مشتركا» يقوم على التمييز ضدّها ويؤدي إلى إقصائها. فهذه المشروعية الجماعية لم تكن لتتحقق إلا من خلال تهميش البعض من مجموع المواطنين.

ولا يرى الجماعتيون اليوم أن المشروعية يجب أن تُوطّد من خلال إقصاء فئات اجتماعية لم تُسهم تاريخيا في بلورة نمط الحياة المشتركة. ويرون أنه توجد جملة من الممارسات المشتركة يمكن لكلّ شخص أن يرى فيها أساسا لسياسة خير مشترك. لكن ما هي تلك الممارسات؟ يوحي كلام الجماعتيين بما يفيد أن حظر المشاركة على بعض الفئات في بعض الممارسات الاجتماعية -وهو ما حدث في فترات سابقة من التاريخ- هو فعل لا مبرّر له وأن إعادة إدماج تلك الفئات في الحياة العامة بات يسيرا وهيّنا اليوم. لكن إقصاء النساء مثلا لم يكن فعلا اعتباطيا. فلقد كان ذلك مبرّرا لأن الغايات المشتركة المنشودة كانت تُضبط وفق مصالح الرجال ويقتضي تحقيقها التمييز ضد النساء. فلن نساهم في ترسيخ شعور الولاء لدى النساء عندما نطلب منهنّ الرضا بهويّة

قُـدّت لهنّ من قبل الرجال. ولن تجدي نفعا محاولة مداراة المشـكل بالزعم مثلا، كما يفعل سـاندل، بأن هويّة النساء تشـكّلها جملة الأدوار المحدّدة لهنّ اجتماعيا. إن ذلك ببسـاطة أمر خاطئ إذ تسـتطيع النسـاء رفض تلك الأدوار التي لا تنسـجم ورؤيتهن لهويّتهـن الخاصة. وإن كان قد حدث مثل هـذا التوزيع للأدوار في إنغلترا الجديدة في القـرن الثامن عشر فلأن المشروعية كانت تقوم على إقصاء النسـاء من المواطنة. فعلينا إذن أن نبحـث عـن طريقة أخرى لضـمان المشروعية وأن لا نسـتمرّ في تعريف ضحايا الإقصاء من خلال هويّة مصطنعة عزاها لهم غيرهم.

فـساندل وتايلور يؤكدان وجود غايات مشـتركة يمكـن أن تصلح كقاعدة لسياسـة خير مشـترك قادرة على اكتسـاب مشروعية لدى كلّ فئات المجتمع. بيد أنهما لا يمدّاننا بأي مثال يجسّـد تلك الغايات ومن المحتمل أن يكون سـكوتهما عن ذلك يعود إلى افتقارهما لأمثلة معبّرة عنه. ويزعم كلاهما أننا نستطيع العثور على أمثلة عن تلك الغايات المشـتركة في الممارسـات التاريخية غير أنهما يتناسيان الإشارة إلى أن مثل تلك الممارسـات قد رسّختها فئة محدودة العدد من الناس داخل المجتمع تتكوّن مثلا من المالكـين البيض من جنس الذكور لتكريـس مصالحهم وفرض احترامها على الآخرين. وستظلّ هذه الممارسات محافظة على مضمونها التمييزي المُضمَر ضدّ النساء والسـود والطبقات الكادحة حتى حينما يُسـمح للنسـاء وللسـود وللعُمّال بالانخراط فيها. ولهذا يقلّص كلّ مسـعى لإنجاز هذه الغايات مشروعية النظام الاجتماعي ويُديم إقصاء الفئات المُهمّشـة. وهذا الضرب من فقدان المشروعية هو الآن بصدد التأثير بقوّة على قطاعات واسـعة من المجتمع الأمريكي منذ سـنة 1980 كالسود ومثليي الجنس والأمّهات العازبات ومُعتنقي الديانات غير المسـيحية وبفعل إصرار اليمين المحافظ على إعـادة إحياء قيم الأسرة المسـيحية الأبويّة وفرضها على الجميـع. فأكيد أن العديد من الجماعتيـين لا يوافقون على مثال الخير العام الذي تعمل الأغلبية الأخلاقية على تعميمه، لكن يظلّ مشـكل إقصاء الفئات المهمّشة تاريخيا كامنا في صميم المشروع الجماعتي. وكـما يبيّن هيرش، «لن يأتي «تجديد» أو دعم للشـعور بالانتماء إلى جماعة مّا بأي شيء لصالـح هذه الفئات». فعلى العكس من ذلك تماما تُمثّل مشـاعرنا وتقاليدنا التاريخية «جزءا من المشكل لا من الحلّ» [Hirsch 1986: 424].

ولننظر إلى أحد الأمثلة الحيّة التي نادرا ما يسوقها ساندل، وهو الذي يتعلّق بالسياسة الجماعتيـة في تقنـين الإباحية الجنسـيّة. فـسـاندل يرى أنه يحـقّ لجماعة محليّـة مّا تقنين الإباحيـة «لأنها تضرّ بنمـط حياتهـا». [Sandel 1984b : 17]. وإن أردنا أن نرى كم هي منحازة هذه الحجّة يكفي أن نكافحها بالجدال النسـويّ الذي جدّ مؤخرا حول نفس الموضـوع. فالعديد من الجمعيات النسـوية طالبت بتقنـين الإباحية وذلك لأن النسـاء قد أُقصين من المسـار الذي تبلورت من خلاله التصوّرات التقليدية للجنسانية. ووفـق بعض النسـويات تقوم الإباحية بـدور خطير إذ تُحرِّض على العنف ضدّ النسـاء

وتديم أمد نظام من الهيمنة بترسيخها لتصوّر للهوية الجنسية هو ذكوري بالأساس [Mackinnon 1987: chap.13-14]. وحجّة الجماعتيين ضدّ الإباحيّة مثيرة للجدل، فإن كانت الإباحية تقوم بمثل ذلك الدور في إخضاع النساء فهي لا «تضرّ بنمط عيشنا»، وإنما تتوافق مع القوالب الثقافية الجاهزة التي لنا عن الجنسانية وعن دور النساء. وبالفعل وكما ترى ماكنون لا يتمثل مشكل الإباحية من وجهة نظر نسوية في ما تسبّبه من ضرر لقيم الجماعة وإنما في أنها تعبّر عن هذه القيم وتعكسها بكلّ وفاء في الممارسة.

فحجة ساندل هي إذن في خلاف جوهري مع حجّة النسويات. ويبرز وجه الإشكال فيها عندما نطرح السؤال حول الصفة القانونية للجنسانية المثلية. فالجنسانية المثلية «تضرّ بنمط حياة» العديد من الأمريكيين. وفي الحقيقة عدد هام من الناس يستهجن الجنسانية المثليّة أكثر مما هو الأمر بالنسبة إلى الإباحية. فهل سيسمح ساندل عندئذ للجماعات المحلية بتجريم العلاقات الجنسية المثليّة أو حظر الإفصاح العموميّ عنها؟ وإن كان الجواب بلا، فما الذي يمنع معاملة الإباحية بنفس الطريقة؟ وما هو الفرق بين الحالتين وفق رأي ساندل؟ من وجهة نظر الليبراليين لا تلحق العلاقات الجنسيّة المثليّة ضررا بأحد وحتى إن اغتاظ البعض منها فلن يكون لذلك أثر على صعيد الأخلاق. فليس لأعضاء جماعة محلية (أو وطنية) أيّ حقّ في فرض «تفضيلاتهم الخارجية» على من اختاروا العيش خارج السياق العام لنمط العيش الذي تعتمده الأغلبية وعلى من يتعاطون ممارسات غير تلك التي تتعاطاها الأغلبية [انظر الفصل 2 «التفضيلات الخارجية»][1]. لكن هذا هو تحديدا ما لا يستطيع ساندل التصريح به. ففي رأيه ينبغي على أعضاء الفئات المهمّشة أن يُعدّلوا ممارساتهم ويوائموا شخصياتهم مع محيطهم الاجتماعي حتى لا تصدم ممارساتهم قيم الجماعة. ولا يترك حجاج ساندل على فكرته المجال لأن يرفض أفراد مّا الهوية التي عزاها لهم غيرهم منذ أزمان بعيدة[2].

وكذلك هو الحال فيما يخصّ الإباحية إذ لا يبدو أن منح النساء فرصة لرفض التصور الذكوري للجنسانية وصياغة هويتهن الجنسية بأنفسهن مسألة ذات أهمية لدى ساندل. فعلى عكس ذلك يعتقد ساندل أن تقنين الإباحية يصبح ضروريا حينما يظهر نزاع بين تصوّر ذكوري للجنسانية (تصوّر الإباحيين) وتصوّر آخر للجنسانية ذكوريّ هو الآخر ("نمط حياة» المجموعة). ولا شيء يضمن أن من تزعجهم من

1- Dworkin 1985: 353- 72. وانظر كذلك الفصل 2 أعلاه. وعلى وجه التدقيق، يمكن أن ننظر إلى الجنسية المثلية على أنها تُلحق الضرر بالغير، فقط إذا اعتمدنا على تصوّرات للخير لا تجتاز بنجاح اختبار «العقل العمومي». انظر الفصل السابع التالي.

2- دعا ساندل إلى إلغاء القوانين الأمريكية ضدّ اللّواط لأن بعض العلاقات الجنسية المثليّة تشترك مع الزيجات الغيرية الجنس في بعض الأهداف الجوهرية التي تحميها عادة أحكام المحكمة العليا [Sandel 1989: 344-345]. لكن لماذا يرتبط مصير مثليي الجنس وحريتهم بمدى اشتراكهم مع غيريي الجنس في الأهداف والتطلّعات؟ يعترض العديد من المدافعين على حقوق مثليي الجنس على الرأي الذي ينسب إليهم نفس التصوّر (الحصري) للحميمية وللجنسانية الذي تتميّز به الزيجات التقليدية بين غيريي الجنس. فكيف سيكون موقفنا من الحجّة التي قدّمت مؤخرا من قبل المحكمة العليا في حكم أصدرته تدافع فيه عن القوانين المضادة للّواط والتي بمقتضاها تكون حقوق مثليي الجنس خطرا على الطابع المقدّس للأسرة غيرية الجنس؟ على كلّ حال لا يفتر لنا ساندل كيف أن موقفه الجديد الذي يعتبر منع اللواط غير دستوري هو موقف يتّفق وأطروحته السابقة حول حقّ الجماعات المحليّة في ضبط أشكال السلوك الضارّة بأنماط عيشها من خلال قوانين.

الرجال الإباحية لا يشاركون الآخرين نفس التصوّر القهري للجنسانية النسائية (مثال ذلك التصوّر الديني الأصولي الذي يقول بضرورة قمع الجنسانية النسائية بشدّة). فمهما كانت قرارات المجموعة ينبغي على النساء وعلى الفئات المهمّشة أن تعدّل أهدافها على نحو لا تضرّ فيه بنمط من الحياة لم تسهمن لا قليلا ولا كثيرا في تحديد خصائصه. وقطعا ليس هذا هو السبيل السويّ لترسيخ الإحساس بمشروعية النظام الاجتماعي لدى الفئات المهمّشة من المجتمع. وكثيرا ما يردّد الجماعتيون على مسامعنا أن على النظرية السياسية أن تكون أكثر إصغاء للثقافة وانتباها لتاريخها الخاص. لكن ما يحيّرنا هو عدم انكبابهم على دراسة الثقافة الخاصة بنا. فهم يريدون جعل الممارسات والغايات الميّزة لمأثورنا الثقافي القاعدة لكلّ سياسة خير مشترك لكنّهم يغفلون عن الإشارة إلى أنّ مثل تلك الممارسات قد رسّختها شريحة من السكان بمفردها. ولو نظرنا إلى تاريخ مجتمعنا لرأينا أن الحياد الليبرالي يتمتّع بخصلة هامة تتمثل في قدرته على الإدماج إذ أن الحياد الليبرالي لا يقبل إلزام الفئات المُهيمَن عليها بالخضوع إلى «نمط الحياة» الذي خطّت معالمه الفئات المُهيمِنة. فيبدو كأن الجماعتيين يتجاهلون تماما مثل ذلك المحذور والظروف التي تجعل اجتنابه صعبا[1].

يختتم ساندل كتابه بالتأكيد أن سياسة تُدار على نحو سليم تجعلنا «نكتشف معا خيرا ما كنّا لنكتشفه لو كنا فرادى» [Sandel 1982 : 183]. لكن باعتبار تنوع المجتمعات الحديثة ينبغي علينا على العكس من ذلك أن نقول إنّ سياسة مّا تكون حسنة التدبير عندما لا تنهض على أيديولوجيا «للخير المشترك» تُقصي العديد من فئات المجتمع. وقد تكون مشاركة مدنية أوسع ضرورية لدعم مشروعية الدولة، إلا أنه من العبث دعوة الناس للمشاركة بفعالية في الحياة السياسية وهم يعانون من التهميش ومن ممارسات التمييز ضدّهم، إذ كما بيّن دووركين لا نرى ما سيجعلهم يُقبلون على المشاركة إن لم يَحظَوا بالمعاملة المتساوية مع غيرهم [Dworkin 1983 : 33]. ولا تنسجم رغبتنا في معاملتهم على قدم المساواة مع غيرهم مع الإكراه على أداء أدوار لا يتماهون معها ولم يسهموا في تحديد ملامحها. فلن نحصل على مشروعية أقوى بترسيخ أشكال من الممارسات الجماعية حدّدتها شريحة من الناس وتريد فرضها على الآخرين. فعلى خلاف ذلك، يقتضي الأمر منح المضطهدين ما يكفيهم من القدرة والنفوذ حتى يستطيعوا تحديد الأهداف الخاصة بهم. وقد لا تقوم الليبرالية بما يكفي من الجهد في

1- حول النزعات الإقصائية لدى الجماعتيين انظر Guttman 1985: 318-22; Herzog 1986: 481-90; Hirsh1986: 435-8; Rosemblum 1987: 178-81; Phillips 1993. وقد دافعت في موضع آخر على أن العديد من هذه الاعتبارات تصلح أيضا للحجاج ضدّ الأشكال غير الجماعتية من التدخّل لدوافع كمالية في سوق الموارد الثقافية. فحتى عندما لا نستهدف عن وعي تطوير نمط حياة المجموعة تنزع الكمالية إلى إفساد التقييم الحرّ لأنماط الحياة وإلى التسبب في تكلّس تلك الأنماط التي تحظى بوفاق عام كما أنها تنزع إلى إقصاء غير عادل للقيَم والتطلّعات الخاصّة بمجموعات مهمّشة ومتضرّرة داخل المجتمع [Kymlicka 1989b: 900-902].

هذا الاتجاه لكن -وكما يشير هرزوك- إذا كان المشكل يكمن في الليبرالية فكيف تستطيع الجماعتية أن تتقدّم هي بالحلّ [Herzog 1986:484]؟[1].

9. المصالحة الليبرالية الثانية مع الجماعتية: النزعة القومية الليبرالية

لا نمتلك إلى الآن جوابا شافيا عن التحدّي الذي مثّله موقف **تايلور** من مسألتي الوحدة الاجتماعية والمشروعية السياسية في الدولة الليبرالية. لقد فحصنا الرؤيتين الليبرالية التقليدية التي تقول إن ما يضمن التضامن بين أفراد المجموعة هو تقاسم تصورات حول مبادئ كونية في العدالة، والجماعتية التي تعتبر إن التضامن يفترض تصورات مشتركة حول صيغة ما للخير ثم رفضناهما معا. فلا واحد من الرأيين يمثّل توصيفا سليما لمعنى التضامن داخل الجماعات السياسية في العصر الحديث. فتصوّرات العدالة تحظى بقبول واسع النطاق بين الدول في حين أن تصوّرات الخير لا تكون موضع إجماع داخل الدول. ولا تنجح كلتا الرؤيتين في تفسير سبب إحساسنا بضرب خاص من الواجب تجاه شركائنا في المواطنة.

يفترض ذلك أننا بحاجة إلى فهم مختلف للوحدة الاجتماعية. فهو يفترض تصوّرا يكون وسطا بين المقاربتين الليبرالية من جهة والجماعتية من جهة أخرى، ويؤكد وجود رابط بين المواطنين أقوى مما تستطيع المبادئ الليبرالية المشتركة أن تعبّر عنه، ولكن أضعف مما يجسّده تصوّر للحياة الخيّرة يكون مشتركا بين أفراد الجماعة الواحدة. كيف يكون ذلك؟ سؤال كهذا سؤال نظري عويص ولكنه ليس نظريا صرفا. فقد كان أيضا سؤالا عمليا اقتضى ردّا سريعا وعاجلا في العديد من الديمقراطيات الليبرالية. وعندما نمعن النظر في ممارسات الديمقراطيات الليبرالية في الغرب نكتشف الخطوط العامة للجواب الذي يمكن تقديمه عن هذا السؤال. تسعى الدول إلى تنمية حسّ التضامن لدى مواطنيها بتنشيط فكرة الانتماء القومي. وتعمل كلّ دولة على إقناع مواطنيها بأنّهم يشكّلون «أمة» وبالتالي ينتمون جميعا إلى جماعة سياسية واحدة ويدينون لكلّ فرد منهم بواجبات من نوع خاص. وعندما لا يكون المنتمون إلى نفس الدولة مجرّد شركاء في

1- يذكر رولز مقتضى المشروعيّة العمومية كحجّة لصالح الحياد أكثر منها ضدّه. وهو يرى أن الكماليّة تهدّد الوفاق العمومي لأن الناس لن يمنحوا المشروعيّة لسياسة قائمة على تصوّر للخير لا يقبلون به. ويبدو أنه يعتبر ذلك صحيحا بالنسبة إلى كلّ مجتمع تشقّه تناقضات حول تصوّر الخير. وفي مستوى عام تكون أطروحة رولز هذه خاطئة يقينا. فكما بيّن راتز يستطيع أفراد تحرّكهم أهداف وغايات متنازعة أن يتّفقوا على إجرائية يرتّبون بها تفاضليا، على نحو عمومي، مختلف أنماط الخير بل قد يقبلون بترتيب تفاضلي لا يتّفقون معه ولكنهم يرونه أفضل من الحياد [Raz 1986: 126-132]. ولا وجود لرابطة جوهريّة بين الحياد ومشروعية الدولة، لكن طبيعة الغايات داخل الديمقراطيات الحديثة والمسار التاريخي الذي ميّزها وكذلك التضارب بينها كلّ هذا يجعل من الكماليّة، في صيغتها الجماعتية، تهديدا لمشروعيّة الدولة.

المواطنة وإنما أيضا شركاء في الوطن ستشدّهم إلى بعضهم البعض أواصر تضامن طبيعية وستكون لهم كذلك رغبة قويّة في أن يتدبّروا أمرهم بأنفسهم.

ومقارنة بفترات سابقة من التاريخ تُعدّ فكرة أن الشراكة في المواطنة تقتضي الشراكة في الوطن، أو أنّها من نفس أهميتها، فكرة حديثة. ففي الماضي لم تكن للحدود الفاصلة بين الدول دلالة غير الدلالة القانونية، فهي تُعلمنا أيّ القوانين يخضع لها الناس داخلها، ومن يسوسهم، وما هي المؤسسات التي تسود في كامل المجال الجغرافي الذي تحدّه. أمّا في الديمقراطيات الحديثة فالحدود الجغرافية للدول القومية تقوم بما هو أهمّ. فهي تحدّد الجسد الاجتماعي المتشكل من المواطنين -جماعة سياسية- باعتباره صاحب السيادة وتحدّد كذلك الرغبات والمصالح التي تشكّل قاعدة للمشروعية السياسية. فالديمقراطية هي حُكم «الشعب» ولصالح «الشعب» الذي يُعرّف في أغلب الأحيان باعتباره جميع الأفراد الذين يقيمون على نحو دائم داخل حدود الدولة الجغرافية.

ومن المفيد أن نتذكّر هنا كم هي جديدة هذه فكرة. ففي العصور الخوالي للتاريخ الأوروبي حرصت النخب على أن تنأى بنفسها بعيدا عن «العامّة» و«الرعاع» وبرّرت النفوذ والامتيازات التي تتمتع بها بالمسافة التي تدّعي أنها تفصلها عن جموع الناس. فالحدود السياسية تجسّد مدى امتداد منطقة نفوذ النبيل اللورد ولكنّها لا تعيّن شعبا أو جماعة بعينها وتفصلها عن غيرها من الجماعات. وفي العصر الإقطاعي لم تكن فكرة أن الأقنان والنبلاء ينتمون إلى نفس المجتمع ذات معنى لدى الناس حيث لم تكن النخبة الأرستقراطية منفصلة ماديا فقط عن جموع الفلاحين وإنما كانت أيضا تتكلم لغة مختلفة عن تلك التي يتكلمونها. هذا إذا لم يكن يُنظر إلى النبلاء على أنهم يشكّلون طبقة متمايزة بل وينحدرون من سلالة مختلفة عن عموم الشعب أرقى منهم درجة ولهم لغة وحضارة خاصة بهم تمنحهم الحقّ في الحكم والسيادة ولا صلة تربطهم بالثقافة الشعبية الفلكلورية المنتشرة في أوساط الفلاحين.

على خلاف ذلك أعطت النزعة القومية عند بروزها فكرة «الشعب» قيمة بالغة. فالأمم تُعرّف من خلال مفهوم «الشعب» بمعنى جُموع السكان لمجال جغرافي مّا بغضّ النظر عن طبقاتهم ووظائفهم الاجتماعيّة - الذي أصبح «صاحب السيادة والمحلّ الأوّل للولاء وأساس التضامن الجماعي» [Greenfeld 1992: 14]. وقد ظلّت الهويّة القومية قوية في العصر الحديث بالأساس لأن تشديدها على أهمية فكرة الشعب يمنح جميع الأفراد شعورا بالعزّة مهما كانت الطبقة التي ينتمون إليها.

ومن مظاهر هذا التغيّر في الإحساس بالهويّة القوميّة استخدام اللغة العاميّة المحليّة في الحياة السياسية. فاستخدام لغة الشعب هو تأكيد على أن الجماعة السياسية تنتمي فعلا إلى الشعب لا إلى النخبة. وحتى إن وجدت فوارق اقتصادية كبيرة وصارخة بين

الأفراد لا يُنظر إلى الفئات الاقتصادية على أنها منفصلة عن بعضها من حيث السلالة أو الثقافة. فتطلّع أبناء الطبقات الدنيا من المجتمع إلى الثقافة الراقية من آداب وفنون (التي أصبحت هي نفسها تستخدم اللغة التي يتكلّمها عموم الناس)، يُعتبر حقّا مشروعا في حين يُلزم أبناء الطبقة العليا من المجتمع بمعرفة تاريخ الثقافة الشعبية والفلكلورية لجموع الشعب. فجميع الناس داخل المجال الجغرافي للدولة معنيّون بالثقافة القوميّة المشتركة ويتكلمون نفس اللغة في الحياة العامة ويساهمون في عمل المؤسسات التربوية والسياسية المشتركة.

وباختصار خلقت النزعة القومية فكرة جماعة قومية واحدة تضمّ داخلها كلّ الطبقات الموجودة على أراضيها. وعلى نحو تدريجي أصبحت هذه الأسطورة أمرا واقعا داخل الديمقراطيات الغربية بفضل إفساح المجال للناس للمشاركة السياسية وتعليم الجماهير وتثقيفهم، كلّ ذلك جعل المواطنين جميعهم يشاركون وإن بدرجات متفاوتة في الثقافة القومية وفي المؤسسات السياسية التي تشتغل من خلال لغة تستخدمها عامّة الناس.

فلا تقوم الحدود الجغرافية للدولة فقط بحصر مجال انطباق التشريعات وإنما تحدّد من هو «الشعب» أو «الأمة» الذي يكوّن جماعة سياسية تشترك في لغة عامة وفي ثقافة وهوية جماعية. وصحيح أيضا أن حدود الدول نادرا ما تتطابق مع الهويات القومية للشعوب. فالكثير من الدول تتضمن أناسا لا يرون أنفسهم جزءا من الجماعة السياسية المهيمنة سواء لأنهم مُنعوا من الاندماج جرّاء اعتبار الأغلبية لهم غرباء (انظر مثلا إلى حالة المهاجرين غير الشرعيين كالعمال الوقتيين من الأتراك في ألمانيا)؛ أو لأن لهم هويّة قوميّة خاصّة بهم يتعلّقون بها ويرفضون بالتالي الاندماج (حالة سكان الكيبيك في الكندا). وسأعود للنظر في هذه المسائل في الفصل 8 بما أنها تطرح قضايا متعلقة بالتعدّدية الثقافية.

ومع ذلك تطلّعت الديمقراطيات الليبرالية عموما إلى نحت معالم هوية قومية مشتركة بين جميع من يقيمون على نحو دائم على أراضيها. لقد نجحت هذه الديمقراطيات نجاحا مذهلا في إنجاز مشروع «بناء الهويّة» هذا[1]. فمَن كان يصدّق أن يصبح اللسان الفرنسيّ، الذي لم يكن مستخدما في أنحاء عدّة من فرنسا إبان الثورة، سمة محدّدة للهويّة القومية للمواطنين في كامل أرجاءها؟ ومن كان يصدّق أن المهاجرين الوافدين إلى الموانئ الأمريكية من كامل أصقاع الأرض دون معرفة بالمؤسسات الإنغليزية والأمريكية سيتبنون بتلك السرعة الهوية القومية الأمريكية ويقبلون بالمبدإ الذي يجعل حظوظهم في الحياة مرتبطة بمدى مشاركتهم في مؤسسات قومية جامعة تعتمد اللسان الإنغليزي؟ ويتجلى أثر هذا النجاح الباهر للجهد الذي

1- البناء القومي كان أقلّ نجاح في أصقاع أخرى من الأرض وتحديدا في جنوب الصحراء الأفريقية. انظر Davidson 1993; Laitin 1992; Kymlicka 2002

بُذِلَ لبناء أمة في ذلك الاستخدام الواسع لمصطلح «الدولة القومية» للتعبير عن الدول الحديثة كما لو أنها كانت أمرا لا بُدّ منه أو أنه من الطبيعي أن تنجح الدول في تعميم استخدام لغة قومية وترسيخ هويّة بين عموم مواطنيها.

لقد أُنجز هذا المستوى من التطابق المذهل بين المجال الجغرافي والهوية القومية على طريقتين. في بعض الأحيان أنجز ذلك من خلال إعادة ضبط الحدود حتى تتلاءم على نحو أفضل مع هَوِيَاتٍ قوميةٍ ذات وجود سابق. ذلك هو الأمر بالنسبة لاستقلال النرويج عن السويد سنة 1960 أو سلوفاكيا عن الجمهورية التشيكية سنة 1993. لكن كثيرا ما حدث ذلك لغاية إعادة تشكيل الهوية القومية للسكان حتى تتلاءم على نحو أفضل مع الحدود الجغرافية القائمة للدولة. لقد كانت تلك الغاية هي ما حرصت على إنجازه المشاريع الكلاسيكية «لبناء الأمم» لكلّ الديمقراطيات الغربية، وهي مشاريع نفذتها المؤسسات المشتركة لكلّ منها على كامل تراب دولها باعتماد لغة يشترك فيها جميع المواطنين[1]. ولقد استخدمت الدول الغربية أشكالا عديدة من وسائل «بناء الأمم» -مثل التعليم الإجباري ووسائل الإعلام القومية ولغة رسمية تصاغ بها القوانين وسياسة التجنيس والعطل الرسمية واعتماد رموز وطنية والخدمة العسكرية الإجبارية- للمساعدة في نشر الشعور بالانتماء القومي وترسيخه.

وحينما تصطدم سياسات بناء الأمم بمقاومة بعض المجموعات أو المناطق لها مثلما هو الأمر بالنسبة للسكّان الأصليين في الولايات المتحدة الأمريكية أو في كندا لجأت الدول الغربية إلى إجراءات أكثر حزما. تتضمن الغزو والتطهير العرقي واحتلال تلك المناطق وحكمها وإنشاء مستوطنات فيها لكسر شوكة المجموعات المقاومة بدفع مستعمرين أوفياء إلى مشروع بناء الأمة للتصدّي لها.

ومن بين الأسباب التي جعلت الدول الغربية تستثمر على هذا النحو في تنمية شعور الانتماء القومي اعتقادها أنه إذا رُسّخ هذا الشعور في نفوس المواطنين بنجاح فسيحلّ معضلة الوحدة الاجتماعية والمشاكل التي تخبّطت فيها مقاربتا رولز ودووركين. لقد رأينا سابقا أن الاتفاق حول المبادئ السياسية غير قادر بمفرده على تفسير معنى التضامن داخل الدول، ما دام العديد من الناس خارج الدولة يتبنّون نفس المبادئ التي يتّفق عليها مواطنوها. وبالفعل لا يستطيع كلّ من رولز ودووركين تفسير سبب وجود مثل تلك الحدود ولا السبب الذي يجعلها توجد في هذا الموضع أو ذاك من الخريطة. لكننا إن أسّسنا فكرة التضامن على الانتماء القومي المشترك وإن توصلّت كلّ دولة إلى نحت معالم هوية قومية وتنميتها داخل حدودها الجغرافية ستكون عندها الحدود الجغرافية مُحمّلة بدلالة أخلاقية، إذ ستتطابق عندها مع التخوم الإيثيقية للجماعة. فترسيم الحدود لم يكن فقط نتيجة أحداث تاريخية عرضيّة أو مجرّد جوْر وإنما كان دليلا على

1- حول انتشار هذا السياق على مدى العالم أنظر Gellner 1983; Anderson 1983.

تغيّر في ولاء الناس وفي هويتهم. فمن هم على الجهة الأخرى من الحدود ليسوا في الواقع «منا». فحتى وإن كانوا يبعدوننا بخمسة أميال، وحتى إن شاركونا نفس مبادئ العدالة، سيظلّون دائما متمايزين عنّا بهويّة قومية مغايرة وبثقافة قوميّة مختلفة وكذلك بأبطال وبرموز وحتى أحيانا بلغة قومية مختلفة عن تلك التي لنا.

يمكن أن نسمي هذه المقاربة لمسألة الوحدة الاجتماعية «ليبرالية قومية»، وهي المقاربة التي اعتمدتها كلّ الديمقراطيات الليبرالية في معظم أنحاء العالم. لكن هل هي حقا ليبرالية؟ قد يبدو جهد الدولة في ترسيخ لغة وهوية خاصة أكثر ارتباطا بالرؤية الجماعتية لسياسة الخير المشترك من الرؤية الليبرالية لسياسة تقوم على مبدإ حياد الدولة. ألا يتعيّن علينا اعتبار هذه المقاربة «القومية الليبرالية» صيغة من الرؤية الجماعتية؟[1].

أعتقد أن الجواب يرتبط بنوع الهوية القومية التي نحن بصدد تنميتها وترسيخها وبالسبب الذي يدفعنا إلى القيام بذلك. ويفترض التصوّر الجماعتي لسياسة الخير المشترك في معناه الأوّلي، على نحو ما أسلفنا، رؤية مشتركة لما هو خير يتعيّن أن يُنجز على نحو جماعي، حتى وإن أدّى ذلك إلى الحدّ من قدرة الأفراد على المراجعة النقدية لأهدافهم في الحياة. ويمكن لنا تصوّر أشكال من عملية البناء القومي تتخذ هذا الشكل الجماعتي. ففي اليونان مثلا اقتضى تشكيل الهوية القومية المشتركة اليونانية ترسيخ الديانة الأرثوذكسية للكنيسة اليونانية. فكلّ من لا يكون أرثوذكسيا لا يمكنه أن يكون عنصرا حقيقيا من الأمة اليونانية وأصبح في واقع الأمر الانضواء تحت سلطة الكنيسة الأرثوذكسية شرطا للحصول على المواطنة كما يُحرم كلّ معتنقي الديانات الأخرى بمُقتضى القانون من امتيازات شتى.

لكن بناء الأمة لا يحتاج إلى تبني صورة ما للحياة الخيّرة وترسيخها. فليس أساس الهوية القومية المشتركة في حاجة إلى تصوّر مشترك للخير بل إلى إحساس رهيف ومبثوث داخل المجموعة بالانتماء إلى مجتمع يستمر في الوجود عبر أجيال متعاقبة يشترك فيه الجميع في العيش على نفس المساحة الجغرافية ويتقاسمون نفس الماضي ويتطلعون جميعا إلى مستقبل مشترك. فعلى هذا النحو تشتغل أساسا الهويات القومية في الديمقراطيات الغربية الحديثة. فالمواطنون الأمريكيون مثلا ينظرون إلى أنفسهم كأمريكيين ويتماهون بالأمريكيين الآخرين دون أن يشاركوهم ضرورة الدين أو تصوّرا ما للخير ويمكن لهم أن ينظروا بتلقائية إلى الأمريكيين الآخرين على أنهم «عناصر من نحن» دون معرفة أي شيء عن تصوّراتهم للخير. فالأمريكيون يختلفون فيما بينهم حول معنى الحياة الخيّرة لكنهم يظلّون يعترفون بكلّ أمريكي منهم ويتماهَون به لأنهم يشتركون في معنى الانتماء إلى مجتمع يستمرّ عبر الأجيال وتجمع

1- يستشهد تايلور بسياسات البناء القومي كأمثلة على سياسات جماعتية تحاول تكريس لغة معيّنة (Taylor 1992). ولنفس السبب يرفض برايهوس مشاريع البناء القومي لأنها تخرق مبدإ الحياد الليبرالي [Brighouse 1998].

بين أفراده نقاط مفصلية من تاريخه الخاص وكذلك تطلّع إلى مستقبل مشترك. قد يختلف هؤلاء حول طريقة تأويل الماضي الجامع بينهم وقد تتباين الآمال التي يعلّقونها على المستقبل لكن يعترف كلّ واحد منهم بانتماء الآخرين إلى نفس المجتمع الذي ينتمي إليه هو كما أن هذا الشعور بالانتماء المشترك يعزّز هويتهم القومية.

ما الذي يعزّز هذه الهوية القومية المشتركة؟ في الدول غير الليبرالية تتأسس الهوية المشتركة عادة على الإثنية المشتركة التي ينحدر منها الأفراد أو على العقيدة الدينية أو على تصوّر ما لما هو خير. لكن ذلك لا يمكن أن يكون أسّا للوحدة الاجتماعية في أي دولة ليبرالية، إذ ما من مكوّن من هذه المكوّنات يُعدّ قاسما مشتركا بين مواطني الدول الحديثة والتعدّدية. فما الذي يجعل المواطنين في الدولة الليبرالية يشعرون بالانتماء الجماعي ويرون أنفسهم أعضاء لنفس الأمة؟ يكمن الجواب على ذلك في الإحساس بالاشتراك في التاريخ وفي الأرض وفي اللغة وفي المؤسسات العامة. فالمواطنون يشعرون بنفس الإحساس بالانتماء إلى مجتمع مّا له تاريخ مميّز لأنهم يشتركون في اللغة وفي التاريخ ولأنهم يشاركون في عمل المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي تشتغل من خلال تلك اللغة المشتركة وتعمل على إبراز مظاهر هذا التاريخ المشترك وعلى إدامته وينظرون بالتالي إلى أنفسهم على أنهم مُلزمون بالعمل من أجل بقاء المجتمع واستمرار مؤسساته في الاشتغال في المستقبل البعيد. ويمكن للمواطنين أن يشتركوا في هويّة وطنية ،بهذا المعنى، دون أن تجمع بينهم، ضرورة، الإثنية أو الدين أو التصوّرات المشتركة للخير[1].

تعمل الدول الليبرالية بحرص على ترسيخ هذا المفهوم «النحيل» للهوية القومية. لذلك فهي لا تعمل على إشاعة رؤية مّا للحياة الخيّرة وإنّما على تحفيز الاستعداد لدى المواطنين للالتزام بواجباتهم في العدالة. فالناس أكثر استعدادا لتقديم التضحيات في سبيل الآخرين إن كان ينطبق عليهم القول إنهم «أعضاء منّا». ويعزّز وبالتالي الإحساس بالهوية القومية معنى الواجب المتبادل الضروري لتحقيق العدالة الليبرالية.

صحيح أن الدول الليبرالية قد رعت أيضا الهويات القومية لأهداف أخرى ليست دائما حَريّة بالتثمين وذلك قصد تأجيج المشاعر الوطنية الهوجاء وشحذ الهمم للتضحية في سبيل الأوطان. ونرى فعلا أن هذا الدافع كان الغالب على سياسة البناء القومي للدول قبيل الحرب العالمية الثانية. كما هدفت هذه السياسات في أغلب الأحيان إلى ترسيخ تصوّر «سميك» للهوية القومية قائم لا فقط على لغة وعلى مؤسسات عمومية مشتركة وإنما أيضا على ديانة مّا وعلى نمط من العيش. ينطبق هذا مثلا على سياسة الأمركة السيئة الصيت التي خضع لها المهاجرون إلى الولايات المتّحدة الأمريكية في

1- يمثّل هذا رسما مقتضبا جدّا لطبيعة الهويّة الوطنية في الدولة الليبرالية ولدورها في ترسيخ الاستقرار السياسي ودعم علاقات الثقة والتكافل. للإطلاع على بلورة أكثر تفصيلا للأفكار القومية الليبرالية انظر Tamir 1993; Canovan 1996; Spinner 1994 ch. 7; Miller 1995; 2000; Kymlicka 1995a.

الفترة الأولى من القرن العشرين، فقد أُرغم المهاجرون على الامتثال إلى عادات المجموعة الأمريكية البروتستانتية البيضاء ذات الأصول الأنغلوسكسونية وإلى تقاليدها. ولكن هناك اتجاه أخذ في الانتشار في كامل الديمقراطيات الغربية وبالخصوص في فترة ما بعد الحرب ينحو إلى «تنحيل» الهوية القومية ليقع الاحتفاظ منها فقط بفكرة التضامن القومي دون اقتضاء الاستيعاب داخل الثقافة المهيمنة.

وإذا استجابت الدول لمقتضى هذا المفهوم النحيل في الهويات القومية، على أساس أن امتلاك مثل تلك الهوية النحيلة يجعل المواطنين أكثر استعدادا للالتزام بواجباتهم في العدالة، فلن يكون في ذلك خرق لمبدإ الحياد الليبرالي. ولا تتأصّل الهوية التي تعمل الدولة على حمايتها في تصوّر ما للخير كما أن الدولة ليست مُلزمة بترتيب مختلف أنماط العيش تفاضليا وفق المزايا التي يتضمنها كلّ منها. فالدولة الليبرالية القومية تظلّ دولة مضادّة للنزعة الكمالية وتترك أمر تقييم مزايا التصورات المتنافسة للحياة الخيّرة واختيار الصالح منها (وإعادة النظر فيه) للأفراد داخل المجتمع المدني. فلا وجود وفق هذا التصوّر لأي تقييد للمراجعة العقلانية النقدية لتصوّرات الحياة الخيّرة. وتعمل الدولة الليبرالية القومية فقط على تعزيز شعور انتماء المواطنين إلى جماعة إيثيقية وعلى تنمية ذلك الشعور حتى يغدو الأفراد أكثر استعدادا لمعاملة شركائهم في المواطنة وفق الواجبات التي تقتضيها العدالة.

قد يعترض بعض الريبيين على ذلك بالقول إن القومية الليبرالية ستنزع دائما إلى «تنحيل» مضمون الهوية القومية على نحو يخدم أسلوبا مّا في الحياة أو ديانات مّا أو عادات مأثورة. ويمكننا تلمّس أمثلة عديدة لذلك في أوربا الشرقية أو في أمريكا وتحديدا في تلك التصوّرات البالية حول «الأمركة». ويُمثّل هذا النزوع إلى هذا الضرب من الـ«تنحيل» لمصطلحات الهويّة القومية خطرا دائما يتهدّد كلّ المجتمعات التي تسعى إلى بناء وحدتها من خلال فكرة الانتماء القومي. وفعلا فإن إحدى الطرق لتقييم مدى استجابة عملية البناء القومي إلى معايير الليبرالية هي النظر ما إذا كانت الهويّة القومية التي وقع تثبيتها ورعايتها سميكة أم لا وإلى أي حدّ تفرض هذه الهويّة على الناس تصوّرا محدّدا للخير[1].

لكن يمكن أن يعترض القوميون الليبراليون بالقول إنّه قد يجري أحيانا تنحيل عملية بناء الأمة (وقد حدث ذلك فعلا) إلى حدّ يفقد فيه مقتضى الهوية القومية المشتركة القدرة على وضع أسس لتصوّر مشترك للخير. وإن كان ذلك كذلك فسيكون هناك خلاف جوهري بين النزعة القومية الليبرالية ومعظم التصوّرات الجماعتية لسياسة الخير المشترك. وفعلا يشدّد الجماعتيون على أن القومية الليبرالية لا يمكن أن تُعتبر شكلا من «سياسة الخير المشترك». فكما يؤكد ساندل عندما

1- لقد حاولت أن أبلور، في كتاب صدر سنة 2001 انظر Kymlicka & Opalski 2001، جملة من المقاييس تكون أكثر شمولية لتمييز الأشكال الليبرالية من البناء القومي عن الأشكال غير الليبرالية التي أخذها.

أُرسيت دعائم إحســاس متين بالانتماء القومي في الولايات المتحدة الأمريكية «اتضح أن الأمة مجال أكثر اتّساعا ممّا ينبغي لترسيخ الفهم المشترك الذي لجماعة ما عن نفسها والذي هو ضروري لوجودها... بمعنى أنه مشــكّل لكيانها» [Sandel 1984a : 93]. وقد عبّر ألسـدير ماكنتاير عن مواقف شبيهة بهذه الفكرة حول عدم ملاءمة الإطار القومي لإنجاز الأهداف الجماعتية وقصوره عن تحقيقها [MacIntyre 1981: 221; 1994: 302; Miller 1989: 60-7]. فقد يتقاســم الشركاء في القومية نفس اللغة وقد يكون لهم نفس الإحساس بالانتماء إلى مجتمع ما ضمن فترة محدّدة من تاريخه ولكنهم يمكن أن يختلفـوا، على نحو جوهري أحيانا، حول الغايات القصوى في الحياة. فالهوية القومية المشتركة تظلّ نحيلة ممّا يجعلها غير كافية لأن تشكّل قاعـدة لسياسة جماعتية[1].

لهذا السبب نظر معظم الجماعتيين إلى المستوى المحليّ لإرساء سياسة تكون جماعتية حقّـا ما دام هناك إمكانية للوفاق حول المســائل المتعلقة بالحياة الخيّرة على المســتوى المحليّ. ويمكننا القول إنّه لا يمكن للسياســة عند ساندل وماكنتاير إلا أن تكون، ولسوء الحظّ، ليبرالية على الصعيد القومي أما على الصعيد المحليّ فيمكنها أن تكون، لحسن الحظّ جماعتية.

أمـا من وجهة النظر الليبراليــة فما يجعل الهوية القومية غير صالحة لسياســة جماعتية -وتحديـدا أنها لا تقوم على تصورات مشــتركة حول الخير- هــو ذاته ما يجعلها قاعدة ملائمة للسياســة الليبرالية [Tamir 1993: 90]. فالهوية القومية المشــتركة هي مصدر للثقة وللتضامن وهو ما يجعلها قادرة على الصمود أمام الخلافات العميقة حول تصوّرات الحياة الخيّرة. ويوفّر الاعتماد على ثقافة قومية مشتركة للناس جملة من الاختيارات دون أن يفـرض عليهــم أي تصــوّر محدّد للخـير ودون أن يضيّق من قدرتهم عـلى نقد القيم والمعتقدات وإعادة النظر فيها.

وبهذا يتضح أن نظرية القومية الليبرالية تمثّل فعلا مقاربة للوحدة الاجتماعية مختلفة عن غيرهـا. وقد يكون هذا الرأي مفاجئا لأنــه حتى أمد قريب كان الناس يروْن في عبارة «قوميـة ليبرالية» تعبيرا متناقضا لأنه يجمع بين حدّين متضادّين، وكانت كلّ النزعات القوميـة تُعدّ مضــادة لليبرالية من حيث المبدإ. ولكن بقدر ما فحص الناس الأســاليب التي تســتخدمها الديمقراطيات الليبرالية، في الوقت الراهــن، لتعزيز الوحدة الاجتماعية وبقــدر مــا نظروا في الصلة التي تربط بين الهوية القومية والحريــة الفردية بقدر ما خَلِصُوا إلى نتيجة مفادها أن فكرة الانتماء القومي توفّر أساسا هاما لإنجاز مُـثل العدالة والحرية. وقــد وفّرت فكرة الانتماء القومي إلى حدّ اليوم أفضل قاعدة لتعميق الثقة المتبادلة وروح التضامن دون أن تقلّص من حرية الأفراد في بلورة تصوّراتهم للخير ومراجعتها.

1- ولكن انظر Bell 1993 الذي يقول أن الانتماء القومي يمكن أن يشكّل قاعدة صالحة للجماعتية.

أمّا إن كانت القومية الليبرالية قادرة على الاستمرار في تعزيز مشاعر التضامن والإحساس بالمشروعية أم لا فهذا سؤال أكثر صعوبة. يقول البعض من الجماعتيين إن القوميـة الليبرالية، ومهما كان مدى النجاح التاريخي الذي حقّقته، تظل هزيلة من حيث المضمون مما يجعلها قاصرة على أن تشكل أساسا للتضامن على الأمد البعيد. وتقول القومية الليبرالية إن التضامن لا يتأسّس فقط على التصوّرات المشتركة حول العدل وإنما على هوية قومية يتقاسمها الجميع. ويمثّل هذا فهما أعمق لمعنى التضامن من ذلك الذي يقدّمه لنا رولز ودووركين. لكن هل هو عميق بما يكفي؟ إنه يظلّ يطلب مني هو الآخر أن أضحي من أجل أناس مختلفين عني من حيث الإثنية والدين ونمط العيش. فلماذا لمجرّد الشراكة في القومية أكون متحفّزا لمساعدتهم؟ يقول الجماعتيون إن الإحساس المتنامي لدى الكثير من الناس باللامبالاة والشعور بخيبة الأمل في الديمقراطيات الغربية والهجمة العنيفة ضدّ دولة الرفاه تشهد جميعها على فشل القومية الليبرالية وعلى عجزها عن توطيد العلاقات التي تربط المواطنين بالدولة (وحتى العلاقات التي تربط المواطنين ببعضهم) [انظر مثلا Sandel 1996].

فحتى وإن كان الرابط «النحيل» للانتماء القومي قد وفّر حافزا قويّا وفعّالا في الماضي فقد يكون الآن بصدد فقدان التأثير في عصر التعدّد الثقافي والعولمة والقومية العابرة للأمم. لقد أخذ العديد من المؤلفين يتحدّثون عن «نهاية الدولة - الأمة» باعتبار أن النفوذ السياسي آخذ في الانتقال ضمن حركة تصاعديّة ليستقرّ بين أيدي مؤسسات عابرة للأمم (البنك العالمي أو الاتحاد الأوربي) وحركة تنازلية صوب المحليّ ليتوزّع على حكومات الأقاليم [Guéhenno 1995].

أن نكون بالفعل بصدد مشاهدة أفول الدولة القومية أم لا، فهذه قضيّة مثيرة جدّا للجدل سأعود إليها في الفصل القادم. لكن يجدر التنويه مرة أخرى بأنه حتى وإن لم تكن القوميـة الليبرالية تخدم المهمة المطروحة أمامنا لا نرى كيف يمكن للجماعتيـة أن تقدّم لنا الحلّ لذلك. فكما لاحظت آنفا يعترف العديد من الجماعتيين أن سياسة الخير المشترك غير ممكنة الإنجاز على الصعيد الوطني ولذلك يعملون على تدارك الافتقار إلى روح التضامن وغياب المشروعية على هذا الصعيد بإعادة توزيع للسلطة من مركز الدولة في اتجاه الأطراف أي الجهات والأقاليم التي تستطيع أن تنمّي وتدعم أشكالا قوية من التضامن والمشروعية قائمة على إنجاز تصوّر مشترك للخير. وأشكّ شخصيا في وجود مثل هذا التصوّر المشترك لما هو خير حتى على ذلك المستوى المحليّ[1]. لكن حتى وإن قاموا بذلك لنتنبه إلى فشل هذا الموقف -سياسة ليبرالية ضعيفة على المستوى القومي وسياسة جماعتية قوية على الصعيد المحلي- في معالجة مشاكلنا الأصلية. وباختصار، يتعلق التحدّي الذي جابهنا به تايلور بمدى توفّر

1- يعترف تايلور بأنه لن يكون هناك إجماع حول تصوّر ما للحياة الخيّرة، حتى على مستوى محليّ ولكنه يقول مع ذلك أنه يحق لمجموعة ما أن تكرّس تصوّرها لما تراه خيرا، طالما أنها تقبل رؤى أخرى للحياة وتتسامح معها [Taylor 1992].

الحوافز لدى المواطنين للتكفّل بواجبات العدالة التي تفرضها دولة الرفاه الحديثة. ولا تمثّل المقاربة الجماعتية الداعية إلى اللامركزية جوابا عن مثل هذا التحدّي. إذ لو كان التضامن يقتضي سياسة جماعتية وإذا كانت هذه الأخيرة لا تشتغل إلا على الصعيد المحلي لن نكون عندها قادرين على معالجة معظم المعضلات الجديّة التي يطرحها غياب العدالة في الدول الحديثة. يمكن أن نكون قادرين على دعم سياسة إعادة توزيع داخل الجماعات المحلية أو بين الأجوار الذين يشتركون في نفس التصوّر للخير، لكن معظم الحالات الملحّة للاعدالة تقتضي عملية إعادة توزيع عابرة للجماعات، من سكان الضواحي البيض نحو عائلات السود في الأحياء القديمة ومن منطقة وادي السيلوكون الميسورة صوب منطقة الآبلايشيا الفقيرة. ولا تستطيع أن تساعدنا في هذا المجال السياسة الجماعتية. إن ذلك يقتضي مصدرا آخر للتضامن لا يكون ذا بعد محلي ولا يتأسس على تصور مشترك للخير. باختصار إنه لا يقتضي هوية قومية مشتركة[1].

10. القومية والكوسموسياسية

أجل، يمكن أن نعتبر أن العيب الحقيقي للقومية الليبرالية لا يتمثل في قصورها عن دعم العدالة التوزيعية داخل الحدود القومية وإنما في عدم اكتراثها، فيما يبدو، بقضايا العدالة العالمية العابرة للحدود القومية. وإن أمكن ظهور أشكال جديّة من التفاوت بين الدول القومية في الغرب فهي تظلّ قليلة الأهمية عندما تُقارن بالتفاوت بين الدول الغربية والدول النامية في العالم الثالث. وليست مظاهر هذا التفاوت مُفزعة فقط من حيث الحجم بل إنها تبدو حقا نموذجا مُجسّدا للامساواة «الاعتباطية أخلاقيا» التي يتعيّن أن نجد لها المعالجة في نظر رولز ودووركين. أليس من باب الصدفة الطبيعية والحظّ أن يولد شخص ما في هذا البلد وليس في ذاك [Beitz 1979: 136-42]. وكما لاحظ كارنز تماثل الهوّة التي تفصل ما بين ما يتمتّع به الأشخاص من حظوظ في الحياة في البلدان الفقيرة وتلك التي يتمتّع بها غيرهم في البلدان الغنيّة تلك الهوّة التي كانت قائمة في العصر الإقطاعي. فالناس الذين وُلدوا على جهة من نهر الريو غراند وُلدوا في وسط هو المثيل الحديث لطبقة النبلاء في حين أن من وُلد على بضع أميال من الجهة الأخرى من النهر وجد نفسه في وسط هو المثيل الحديث لمجتمع القنانة [Carens 1987].

لذلك فمن المفروض أن يدفع نفس الالتزام المساواتي في مقاومة اللامساواة غير المستحقّة الليبرالية صوب تصوّر يكون حقّا عالميا أو «كوسموسياسيا» للعدالة التوزيعيّة. وهذا هو فعلا ما دافع عنه العديد من المعلّقين على رولز. وفي رأي هؤلاء

1- انظر Orwin 1998: 88 حول التضارب بين دعوة ساندل إلى اعتماد اللامركزية ورغبته في إعادة التوزيع على الصعيد الوطني. ولا نرى كيف يمكن لهذا النكوص إلى ضرب من المحليّة أن يقدّم جوابا على التحدّي الذي تمثّله العولمة.

لا بُــدّ أن تُطبّق نظرية العدالة على صعيــد العالم بأسره وليس فقط على الصعيد الداخلي لمجموعــة وطنية. ففي «الموقــع البدئي» لن يَرضَى الناس بــأن تكون مصائرهم رهينة واقعــة اعتباطية من الوجهة الأخلاقية تتمثل في صدفــة المولد في بلد ما [Pogge 1989: chs. 5–6; 1979: part 3; Barry 1989c; Tan 2000][1].

يمكن لهذا الضرب من اللامساواة على صعيد العالم أن يُقلّص بطريقتين. الأولى هي في إعادة توزيع الموارد من مواطني البلدان الغنيّة صوب مواطني البلدان الفقيرة. صحيح أن نوع المؤسسات العالمية التي يقتضيها ذلك لا توجد الآن ولكن مادام رولز يؤكّد أن علينا «واجب عدالة طبيعي» في إنشــاء مؤسســات عادلة، حيــث تنعدم مثل تلك المؤسســات، فمن المفروض أن نعمل على إنشــاء مثل تلك المؤسسات العالمية [Shue 1988]. أما الطريقة الأخرى فهي لا تقتضي مؤسسات عالمية جديدة وإنما تقتضي فقط من الدول الغنيّة أن تفتح حدودها أمام سكان البلدان الفقيرة. فيمكن إما أن ننقل الموارد إلى الفقراء أو أن نسمح لهم بالانتقال إلى حيث توجد الموارد[2].

ويقول أنصار العدالة العالمية إن على البلدان الغربية اعتماد إحدى هاتين الاستراتيجيتين أو مزيجــا منهــا. فالبعض منهم يرى أنه لا يحقّ للبلدان الغربيــة تقييد الهجرة من البلدان الفقــيرة إلا عندما تكون قــد اضطلعت بواجبها في نقل المــوارد صوب تلك البلدان [Goodin 1992b]. تلك هي فيما يبدو النتيجة الضرورية للمبادئ الليبرالية المساواتية[3].

أما القوميــة الليبرالية فتبدو معنيّة فقط بدعم المؤسســات الوطنية للعدالة التوزيعيّة وتعتــبر حقّ الــدول الغربية في تجميــع الثروة والزيــادة في حجم اللامســاواة مع الدول الأخرى وغلق حدودها أمام المهاجرين، حقّا مســلما به. وقد اعتبر العديد من الدارسين أن هــذه اللامبالاة تجاه العدالة العالميــة هي العيب الرئيسي في القومية الليبرالية [Barry: 1999; Pogge 1998; Lichtenberg 1999]. فهــم يرون أن الدفاع عــن أي مفهوم عالمي أو كوسموسياسي للعدالة يقتضي التخلي عن القومية الليبرالية.

1- لقد حاول رولز الردّ على هذا الرأي من خلال القول بأن الســبب الرئيسي (من ضمن أسباب أخرى) للفقر في العالم الثالث هــو الحكم الرديء وليس غياب الموارد وأنّ من واجب البلدان الغنية مســاعدة البلدان الفقيرة على إقامة مؤسســات العدالة التوزيعية الداخلية الخاصة بها، وليس من واجبها العمل على تحقيق المساواة في الحظوظ في الحياة بين الناس مهما كانت الحدود الفاصلــة بينهم. [Rawls 1993b; 1999a]. للاطلاع عــلى وجهات نظر أخرى حول حصر العدالة في داخل الدول القومية انظر [Miller 2000: chap.10: Walzer 1995a]. كنقد لوجهة النظر هذه انظر [Pogge 1994; Tan 2000; Beitz 1999].

2-كمقترحــات لنقل الموارد صوب البلدان الفقــيرة انظر، Pogge 1997a (وهو يقترح تخصيص حصّة من الموارد العالمية لهذا الشأن) و8–Van Parijs 1995:223 (إقرار دخل أساسي كوني عالمي). ومن المهمّ التأكيد أن كلّ هذه المقترحات تؤدّي إلى إعادة توزيع للموارد لصالح المواطنين في البلدان الفقيرة سواء مباشرة أو بطريق غير مباشر وليس بالضرورة عبر حُكّام تلك البلدان الذين لو وضعت بين أيديهم موارد كتلك لأنفقوها في التســلح وفي الرشــى. للإطلاع على مقترحات حول مســألة فتح الحدود أنظر Carens 1987 ;Bader 1995 ;Pogge 1997b. وإن اقتضى هذا الخيار تنسيقا دوليّا إلا أنه يظلّ غير كافٍ لأن الأفراد الذين ينتمون إلى البلدان الأحسن حال نسبيّا من بين البلدان الفقيرة هم فقط اللذين يستطيعون فكّ كلّ الارتباطات والالتحاق بالبلدان الغنيّة.

3- يجــب التنويه هنا بأن التحدّي الذي يبرر الحدود المغلقة لا يطرح فقط أمام الليبراليين المســاواتيين راجع Barry & Goodin 1992. للاطّلاع على باقة من الدراسات التي تستكشف هذه المسألة من زوايا أخلاقية متعدّدة بما فيها الليبرتارينية والماركسية والقانون الطبيعي إلخ. ولمناقشات أخرى لمسألة الحدود المغلقة راجع .Kershnar 2000; Schwartz 1995; Cole 2000

ومع ذلك هناك البعض من القوميين الليبراليين الذين يدافعون في الواقع عن تصوّر في العدالة ذي نزعة كوسموسياسية[1]. قد يبدو ذلك وكأنه تناقض في التعبير. لكن أن يصحّ أم لا اعتبار القوميّة والعدالة العالمية نزعتين متضادّتين أمر يتوقّف على طبيعة الفرضيات التي نسوقها حول المشاعر الأخلاقية للبشر وعلى نوع السلوك الذي نتوقّعه منهم. فنقّاد القومية الليبرالية من الكوسموسياسيين يكتبون أحيانا بما يوحي بأنّ النزعة الطبيعية والعفويّة للبشر تدفعهم إلى التعاطف مع جميع الناس في كامل أرجاء العالم وتجعلهم مستعدّين إلى تقديم التضحيات من أجلهم. فتبدو النزعة القومية هنا كما لو أنّها تقيّد نزوعنا الطبيعي إلى البحث عن العدالة العالمية وإلى السعي إلى تحقيقها. أما القوميون الليبراليون فيدافعون عن الرأي الذي يقول إن مشاعر التعاطف العفويّة والطبيعيّة لدى البشر تكون أحيانا ضيّقة إلى حدّ يجعلها لا تتّسع إلا إلى من هم داخل الدولة الأمة. فأشكال إعادة التوزيع التي قبل بها الناس تاريخيّا كانت عموما تلك التي استفاد منها فقط أقرانهم في الوطن أو شركائهم في العقيدة. ولكن حتى ذلك لم يكن يعتبر في ما سبق قاعدة كافية للعدالة في الدول الحديثة، ما دام الناس يختلفون فيما بينهم من حيث الإثنية والدين. وقد كانت عملية البناء القومي طريقة «اصطناعية» يُوسّع من خلالها الناس مشاعر التعاطف لديهم لتشمل كلّ الشركاء في المواطنة بما فيهم من يختلفون عنهم من حيث الخلفيات الإثنية والدينية والطائفية وأساليب العيش. ونخشى أن يؤدّي رفض فكرة الانتماء القومي، كما يريد الموقف الكوسموسياسي منا أن نفعل، لا إلى التوسيع من مدى مشاعرنا الأخلاقية لتشمل الغرباء عنّا وإنما إلى تضييق مداها إلى حدّ تصبح فيه منحصرة فقط في من هم أقرانا لنا في الطائفة كما كان دارجا في التاريخ.

وبالنسبة للقوميين الليبراليين يُعدُّ توسيع الانشغال الأخلاقي ليشمل الشركاء في القومية إنجازا تاريخيا هاما، وإن كان هشّا، ولا يجب التفريط فيه من أجل أمل ساذج في أن تكون مشاعر التعاطف لدى الناس تمتدّ إلى الصعيد العالمي. ولا يعني ذلك أن علينا رفض كل انشغال بالعدالة العالمية وإنما أن نتقدم صوب العدالة التوزيعية من خلال تشييد صرح القومية الليبرالية بدل الإطاحة بها. فكيف يمكن الحفاظ على مركزية الانتماء القومي في حين أننا لا نرى جهدا موازيا لبلورة معنى للعدالة يكون أكثر عالمية وأنه ما زال علينا أن نعمل الكثير لتحديد الصلات بين هذه النزعات الثلاث: المساواتية الليبرالية والقومية الليبرالية والكوسموسياسية[2].

1- انظر Tamir 1993 : 161; Kymlicka 1995a : 224 n. 18

2- للإطلاع على نقد طريف للفكرة القائلة أن القومية يمكن أن تمثّل خطوة على درب «توسيع حلقة» التضامن انظر Miscevic 1999. يرى هذا المؤلّف أن المشاعر القومية، رغم أنها لا تتعارض مع الانشغال بأوضاع الأجانب البعيدين عنا، تكبح مشاعر التضامن مع الأجانب القريبين مثل أعضاء المجموعات القوميّة المجاورة التي قد يكون تاريخ العلاقة معها حافلا بالنزاعات والخصومات والحسد.

11. سياسة الجماعتية

تتضمن الجماعتية، على نحو ما رأينا، ضربين من الحجج منفصلين لكلّ واحد منهما معنى سياسي مختلف. الضرب الأوّل من الحجج يتّصل بعلاقة الأنا بغاياته. فإن كانت الفكرة الجماعتية حول «غايات مشكّلة» وحول «أنا منغرس» يقع تقديمها كبديل عن الفكرة الليبرالية القائلة بضرورة المراجعة النقدية والعقلانية فستكون عندها نظرية محافظة جدًا تحدّ من قدرة الأفراد على وضع التقاليد الفكريّة والعادات السلوكيّة موضع السؤال وطرحها جانبا إن تبيّن أنها قمعية أو مُذلّة ولا يرْضَون بها. فقد يجد زعماء المجموعات المحافظة أو الأصولية، سواء كانت إثنية أو دينية، في ذلك موقفا يثير الخشية لديهم، لكن نشكّ في أن يتبنى العديد من الجماعتيين حقّا مثل ذلك الموقف اللاليبرالي. كما يبدو أن الجزء الكبير من هذا النقاش حول الأنا وغاياته قائم على تعارض مفتعل وعلى حجج مصطنعة.

وقد تحوّل اهتمام الكثير من الجماعتيين، نتيجة لذلك، إلى الضرب الثاني من الحجج المتعلق بحاجة الحرية الفردية إلى سياق اجتماعي. وهذه تعتمد حججا هي الأخرى مصطنعة ولا تختلف في جوهرها عن تلك التي تُنسب إلى الليبراليين حول اعتماد ضرب من التمشّي «الذريّ» يجرّد فكرة «الرابط الاجتماعيّ» من المعنى. لكن وكما رأينا نجد أيضا هنا قضايا سياسية حقيقية متعدّدة منها ما هو معنيّ بنحو أو بآخر بالعلاقة بين الوحدة والتنوع.

وبتبسيط شديد للمسألة يمكن القول إن الليبراليين يقبلون ويرحّبون فعلا بأن يعتمد المواطنون داخل المجتمعات الحديثة حزمة متنوّعة من التصوّرات المتنافسة أحيانا حول الحياة الخيّرة وينظرون إلى هذا التنوّع في الغايات كمصدر لثراء ثقافي ولاستقلالية ذاتية للأفراد. وطالما أن الناس يشتركون في الالتزام بمقتضيات العدالة.الليبرالية (أو في الإيمان بهويّة قومية نحيلة) فلا خوف من أن يفكّك تعدّد الغايات الوحدة الاجتماعية.

وفي المقابل يبدو الجماعتيون أكثر قلقا تجاه تعدّد مظاهر التنوّع في الغايات في المجتمعات الحديثة وتجاه أثرها على الوحدة الاجتماعية وعلى قدرة المجموعات أن تتآلف من أجل تحقيق غايات مشتركة. فهم لا يعتقدون أنه يمكن تعزيز الوحدة الاجتماعية من خلال تلك الروابط الضعيفة التي تمثلها مبادئ العدالة (أو هويّة وطنية جرى تنحيفها وتنحيلها) ويخشون أن نكون افتقدنا التوازن بين التعدّد والوحدة.

قد يكون هذا الشعور بالقلق هو الخاصية المشتركة أكثر بين الجماعتيين المعاصرين. وترافق هذا الشعور غالبا حسرة على ما آل إليه من «انهيار» و«أزمة» وضع مختلف المؤسّسات الاجتماعية سواء كانت الأسرة أو أطر التكافل بين الأجوار في الأحياء أو وسائل الإعلام أو المدارس. وفعلا ففي اللغة الشعبية يُحيلنا مصطلح «جماعتي» إلى شخص يعتريه قلق مستمرّ تجاه استمرار الدولة وديمومة مؤسساتنا الاجتماعية. وفي حين يصوّر الخطاب

الشعبيّ أكثر الأحيان «الليبراليين» كأناس منشغلين فقط بحماية الحريات المدنية للأفراد وضمان نفاذهم إلى الموارد الاقتصادية، يبدو الجماعتيون منشغلين أكثر بمصير المؤسسات الاجتماعية وبمدى قدرتها على توليد الإحساس لدى المواطنين بالانتماء إلى جماعة إيثيقية.

وإن اشترك الجماعتيون في هذا القلق من أن يُفتقد التوازن بين التعدّد والوحدة وتنفكّ الصلة بينهما فإنهم قد اختلفوا حول سُبُل إعادة إرساء ذلك التوازن. وعلى سبيل الانتحال لكلام ديرك بارفيت يمكن أن نقولَ أن الجماعتيين ينقسمون إلى من «ينظرون إلى الخلف» ومن «ينظرون إلى الأمام» [Phillips 1993]. وتؤدي كلّ وجهة إلى نتائج سياسية مختلفة عن الأخرى. فمن ينظرون إلى الخلف يقدّمون لنا بالأساس ذلك الحنين والحسرة على «انهيار» الجماعة، مما يعني أن مؤسساتنا كانت تشتغل على نحو جيّد في «أيام زمان الجميلة»، غير أنه أصابها الوهن بسبب طغيان المطالب الفردية وغلبة التعدّد داخل المجموعة الاجتماعية. فيعتبرون لذلك حركات كالنسويّة وتلك المطالبة بحقوق المثليين وظاهرة التعدّد الثقافي -كما استفحال النزعة الاستهلاكية والمادية- ظواهر تعبّر عن فقدان معنى الجماعة. إذ يقول هؤلاء إننا قد مضينا بعيدا جدّا في إرضاء الاختيارات الفردية وفي قبول التعدّد الثقافي وأصبحنا بذلك «مجتمع جواز» منشغلين بتحقيق تفضيلاتنا الفردية أكثر من التكفّل بمسؤولياتنا الجماعية. ويبحث مثل هؤلاء الجماعتيين، المشدودين إلى الماضي، عن توازن بين التعدّد والوحدة من خلال إعادة إحياء تصوّر للخير المشترك ومن خلال احتواء التعدّد للحدّ من قدرته على تقويض التصوّر المشترك للخير (بتقليص حقوق المثليين، أو الحدّ من الطلاق أو بتعميم الصلاة في المدارس).

هذه بالتأكيد هي اللغة التقليدية للنزعة المحافظة وقد صيغت من خلال مصطلحات الجماعتية وهي في تناقض جوهريّ مع القيم الليبرالية. ويعتقد فيليبس أن معظم الجماعتيين يقعون ضمن هذه الشريحة «الناظرة إلى الخلف». ولكن هناك اتجاه آخر ضمن الجماعتيين يعتبر أن الاختيار الفرديّ والتعدّد الثقافي أشياء لا مفرّ منها وصِفَاتٍ حميدة للحداثة. وهم يعتبرون أيضا أننا نعيش في مجتمعات متعدّدة الأعراق والدين والثقافات يطالب الأفراد فيها بالحقّ في أن يقرّروا بأنفسهم إن كانت الأساليب التقليديّة في العيش أهلا بالولاء الدائم الذي يبدونه نحوها. فالجماعتيون المتطلّعون إلى الأمام يعترفون بهذه النقاط غير أنه ينتابهم القلق بشأن قدرة المصادر التقليدية للوحدة الاجتماعية على تحمّل أوزار كلّ هذا التعدّد. لهذا يبحثون عن أشكال أخرى من التآلف الجماعي تكون قوية وقادرة على ترجيح كفّة الميزان في اتجاه معاكس لهذه الأشكال الكبيرة من التعدّد. وتبحث هذه الصيغة من الفكر الجماعتي عن أساليب جديدة لتثبيت دعائم جماعة تستوعب داخلها أساليبنا المتنوّعة في العيش واختياراتنا المتعدّدة وتقبل بها (بدل أن تضيّق عليها). إنّ أحد الأمثلة المعروفة على ذلك في الولايات المتحدة هو الدعوة إلى اعتماد برنامج جديد في «الخدمة المدنيّة» يضع جنبًا إلى جنب مواطنين شبّان ذوي خلفيات متباينة للعمل سويّة لإنجاز بعض المشاريع المشتَرَكة.

إذا فُهم القلق الجماعتي بشأن الوحدة الاجتماعية على هذا النحو لن يكون في حاجة عندها إلى الاعتماد على قِيَم أو تصوّراتٍ من طبيعة غير ليبرالية. وكما لاحظت سابقا يمكن أن ننظر إلى القوميّة الليبرالية نفسها باعتبارها شكلا من الجماعتية ينظر إلى الأمام مادامت تستخدم فكرة الانتماء القومي الحديثة كطريقة لتعزيز الوحدة بين أفراد شعب يختلفون من حيث المنشأ والتفكير وأنماط العيش. ويمكن أن تُعدّ الديموقراطية التشاركية التي سأنظر فيها في الفصل القادم نموذجا لتلك الجماعتية التي تبحث عن سبل لبناء أواصر تضامن جديدٍ من خلال أسلوب الحوار حول الاختلافات التي تميّز الأفراد عن بعضهم البعض. ولم تُختبر بعد متانة هذه المقترحات المتنوّعة التي قُدّمت من أجل تعزيز شكل من الوحدة يحترم التعدّد وحريّة الاختيار.

غير أن الجماعتية الناظرة إلى الأمام تظلّ مع ذلك مشدودة إلى النزعتين القومية الليبرالية والجمهورانية. لذلك فبقدر ما هي ملتزمة بحماية حقوق النساء والأقليات في رفض أشكال من العادات السلوكية وفي تأكيد هوياتها الخاصة بقدر ما تظلّ ملتصقة بهموم النزعة النسوية والتعدّد الثقافي ولا تتميّز عنهما. وإن اعتبرنا الجماعتيين الناظرين إلى الأمام أشخاصا مهتمين بالبحث عن توطيد دعائم جماعة أخلاقية في عصر يسود فيه القرار الفرديّ والتعدّد الثقافي فكلّ المنظّرين السياسيين اليوم يعترفون لهم بالأهليّة لذلك. إلا أن النظر إلى الأمام ليس موقفا مميزا للجماعتية لوحدها وإنما هو يمثّل ببساطة سؤالا أو تحدّيا يتعيّن على كلّ النظريات السياسية مواجهته.

ولا نرى التمييز داخل الجماعتية بين نظر إلى الخلف ونظر إلى الأمام تمييزا صائبا ووجيها. فالعديد من الجماعتيين يعتمدون النّظريْن في نفس الوقت إذ تصدر عنهم أحيانا خُطَبٌ حول الانهيار تعبق بالحنين إلى الماضي ويدلون أحيانا أخرى بكلام إنشائي استشرافي حول ضرورة توطيد أواصر التكافل رغم الاختلافات. فيصعب تحديد مكان وقوع الجماعتيّة على ذلك المتّصل يمين - يسار. ويمكن أن نعثر لدى مُعظم المُؤلّفين الجماعتيين على عناصر من ردّ الفعل المحافظ كما يمكن أن نعثر على عناصر من الإصلاح والتقدّم.

على كلّ حال تظلّ الأسئلة التي طرحها الجماعتيون حول الشروط الاجتماعية للحرية الفرديّة أسئلة مهمّة وفّرت الفرصة لجدل كبير. غير أنه ليس جدلا بين من يقبلون الأطروحات الاجتماعية ومن يرفضونها. ففي الواقع يتعلق الأمر، كما رأينا، بمواضيع لجدالات عديدة ومختلفة -حول المجتمع المدنيّ والبنى الثقافية والمشروعية السياسية وحدود الدول- لا بُدّ أن نتطرق لكلّ منها على حدة[1].

1- كمحاولات مفيدة لإنزال الجدل من المستوى النظريّ إلى المسائل العمليّة انظر Buchanan (1989) و(1990) Walzer. وللاطلاع على محاولة فلسفية عليمة بالموضوع وتعمل على تقديم الدعم الامبيريقي للموقف الجماعتي انظر Bellah et al. (1985). ولكن أيضا وجهتا نظر Stout (1986); Macedo (1988).

دليل لمزيد الاطّلاع

رغم أن المذهب الجماعتي قديم قدم الفلسفة السياسية ذاتها فقد قفز إلى الواجهة على نحو خاص في بداية الثمانينات مع صدور أربعة كتب أساسية هي:

Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1982); Alisdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Duckworth, 1981), Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Balckwell, 1983).

وكذلك كتاب: Charles Taylor, *Philosophy and The Human Sciences: Philosophical Papers, vol.ii* (Cambridge University Press, 1995).

وقد اتضح فيما بعد أن هؤلاء المؤلّفين الأربعة يعتمدون اتجاهات في الحجاج متباينة كثيرا فيما بينها وقد نخلط الأمور أكثر مما نوضّحها عندما نسميها «جماعتية». وتجمع بين هذه المؤلّفات الأربعة صفة واحدة: كلّها ناقدة للنزعة المساواتية الليبرالية التي يتبناها كلّ من رولز ودووركين والتي تبدو بشكل ما غير مهتمّة بقضايا الجماعة. نتيجة لذلك سرعان ما أصبح ذلك الجدل الذي افتتحه هؤلاء المؤلفين يُعرف تحت اسم «الجدل الليبرالي - الجماعتي». هذا الجدل سيطرت عليه إلى حدّ ما الفلسفة السياسية الأنغلو-أمريكية في الثمانينات من القرن العشرين، فحاول الليبراليون الردّ على النقد الجماعتي في حين حاول منظّرون من مذاهب أخرى تبيان كيف يتأثّر انشغالهم بمصير الديمقراطية الليبرالية بحيثيات هذا الجدل.

ركّزت إحدى خطوط الحجاج الجماعتي نقدها على النظريات الليبرالية للذات وعلى وجه الخصوص تشديد هذه النظريات على الاستقلالية الذاتية والمراجعة العقلانية. للاطّلاع على ردّ ليبرالي على مثل هذا النقد الجماعتي انظر كتابي:

Liberalism, Community and Culture (Oxford University Press, 1989) وكذلك الكتب التالية:

Ronald Dworkin, «Liberal Community», *California law Review*, 77/3 (1989) 479-504; Allen Buchanan, «Assessing the Communautarian Critique of Liberalism», *Ethics*, 99/4(1989): 852-82; Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford University Press, 1986).

ينشد كل هؤلاء المؤلّفين الدفاع على المثال الأعلى الليبرالي في الاستقلال الذاتي باعتباره القدرة على المراجعة العقلانية. لكن هناك ليبراليون آخرون قد ردّوا على النقد الجماعتي من خلال التخفيض من مدى أهمية الالتزام بمقتضى قابلية المراجعة

العقلانيــة وتبنوا الرؤية التي تقوم عليها «الليبرالية السياســية». هذه الفكرة قد مهّــد لها الســبيل رولز في مقاله «العدالة كإنصاف: نظرية سياسية لا ميتافيزيقية» المنشور في مجلّة (1985) ,*Philosophy and Public Affairs*, 14/3.

وقد قام رولز بتعميق هذه الفكرة في كتابه:

Political Liberalism (Colombia University Press, 1993).

ونجــد من ضمــن صياغات أخــرى هامــة للفكرة التي تقــوم عليهــا «الليبرالية السياسية» كِتابَي:

Charles Larmore, *Patterns of Moral complexity* (Cambridge University Press, 1987); Donald Moon, *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflict* (Princeton University Press, 1993).

كتعليــق على فكرة الليبرالية السياســية انظــر Victoria Davion & Clark Wolf (eds.), *The Idea of Political Liberalism: Essays on Rawls* (Rowman & Littlefield).

تمثّل وجهة أخرى في الحجاج الجماعتي ضدّ الليبرالية في نقد النظريات الليبرالية حول الوحــدة الاجتماعية. وقــد أجاب العديد مــن الليبراليين عن هذا النقد ببلورة نظريات جديــدة في القومية الليبرالية. وهناك كتابان رائــدان ما زالا يهيمنان على هذا المجال ويعتمدان هذه المقاربة هما:

Yeal Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton University Press, 1993); David Miller, *On Nationality* (Oxford University Press, 1995).

ومن ضمن الدراسات الصادرة مؤخّرا نجد كتب:

Paul Gilbert, *Philosophy of Nationalism* (Westview, 1998); Gilbert, *Peoples, Cultures, and Nations in Political Philosophy* (Georgetown University Press, 2000); Margeret Canovan, *Nationhood and Political Theory* (Edward Elgar, 1996); Ross Poole, *Nation and Identity* (Routledge University Press, 1999), Charles Blattberg, *From pluralist to Patriotic Politics: Putting Practices First* (Oxford University Press, 2000); David Miller, *Citizenship and National Identity* (Polity Press, 2000).

ويمكن العثور على تعاليق حول المذهب القومي الليبرالي في الكتب التالية:

Menad Miscevic(ed.), *Nationalism and Ethnic Conflict: Philosophical Perspective* (Open Court, 2000); Robert McKimand Jeff MacMahan (eds.), *The Morality of Nationalism* (Oxford University Press, 1997); Simon Caney, David George and Peter Jones, *National Rights, International Obligation* (Westview, 1996); Joceline Couture, Kai Nielsen and Michel Seymour (eds.), *Rethinking Nationalism*

(University of Calgary Press, 1998); Desmond Clarke and Charles Jones (eds.), *The Rights of Nations: Nations and Nationalismin a Changing World* (Palgrave, 1999).

وهنـاك العديد من المقتطفات من النصوص الأساسـية في هذا المجال متضمنة في كتاب:

Ronald Beiner, *Theorizing Nationalism* (State University of New York Press, 1998)

ويؤكـد الطرفـان الجماعتيـون والليبراليـون على أهميـة مفهوم الجماعة السياسـية المنسـجمة ويعتبرون أن معايير العادل تنطبـق داخل مجال جماعات ذات حدود جغرافية. وكنتيجة لذلك لقيت المقاربتان معارضة من قبل أنصار تصوّر للعدالة يكون أكثر كسموسياسية وعالمية. أنظر على وجه الخصوص:

Lea Brilmayer and Ian Shapiro (eds.), *Global Justice* (New York University Press, 1999); Kok-Chor Tan, *Toleration, Diversity, and Global Justice* (Pennsylvania State University, 2000); Charles Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (Oxford University Press, 1999); Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton University Press, 1979); Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Cornell University Press, 1989).

للاطّلاع على استعراض لهذا الجدل انظر:

Charles Beitz, «International Liberalism and Ditributive Justice: A Survey of Recent Thought», *World Politics*, 51 (1999): 269-96.

لم يكن الليبراليون وحدهم من أحسّـوا بضرورة الردّ على المذهب الجماعتي. فمثلا المذهبان النسـوي والاشتراكي خاصا، في الثمانينات، في مسألة ما إذا كانت الجماعتية تناقض نقدهما لليبرالية أم تدعمه. للاطّلاع على أمثلة من الصياغات وفق الوجهة النسوية أوالاشتراكية للنقد الجماعتي لليبرالية انظر:

Elisabeth Frazer and Nicolas Lacey, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communautarian* Debate (Harvester Wheatsheaf, 1993); Penny Weiss and Marilyn Friedman (eds.), *Feminism and Community* (Temple University Press, 1995); David Miller, «In What Sense must Socialisme be Communautarian», *Social Philosophy and Policy*, 6/2 (1989): 51-73.

للاطّـلاع على مختارات مـن الكتابات التي تتضمّن نقدا جماعتيـا وليبراليا لليبرالية وأجوبة عليها انظر:

Shlomo Avineri and Avner de-Shalit (eds.), *Communautarianism and Individualism* (Oxford University Press, 1992); Edward W. Lehman (ed.), *Autonomy and Order. A Communautarian Anthology* (Rowman and Littlefield, 2000); Michael Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics* (Blackwell, 1984).

للاطّلاع على صيغ للجدل الجماعتي الليبرالي مناقضة تماما لتلك انظر:

Daniel A. Bell, *Communautarianism and its Critics* (Oxford University Press, 1993). ويعتقد صاحب هذا الكتاب أن الجماعتيين انتصروا في هذه المواجهة على الليبراليين. في حين نجد كتابا آخر يقف إلى جانب الليبرالية ضد الجماعتية وهو كتاب:

Derek Phillips, *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communautarian Thought* (Princeton University Press, 1993).

للاطّلاع على مواقف أخرى من هذا الجدل، انظر:

Stephen Muhall and Adam Swift, *Liberals and Communautarians* (Blackwell, 1996); C.F. Delaney (ed.), *The Liberal-Communautarian Debate: Liberty and Community Values* (Rowman and Littlefield,1994): Elizabeth Frazer, *The Problems of Communautarian Politics: Unity and Conflict* (Oxford University Press, 1999); Ellen Frankel Paul, Fred Millerand Jeffrey Paul (eds.), *The Communautarian Challenge to Liberalism* (Cambridge University Press, 1996).

من نافلة القول أن الجماعتيين لم يتوقفوا عن الكتابة منذ بداية الثمانينات. فقد واصل هؤلاء الفلاسفة الأربعة الأقطاب في المذهب الجماعتي إنتاج الأعمال الرائدة والتي ولدت بدورها جولة أخرى من النقد والتعليق. لكن هذه «الموجة الثانية» من الكتابات الجماعتية قد نزعت إما إلى الابتعاد عن نقد الذات وارتفعت صوب جدالات ميتا نظرية أكثر تجريدا أو إلى النزول إلى قضايا عملية أكثر حول كيفية دعم السياقات الاجتماعية والسياسية للديمقراطية الليبرالية وخاصّة في ما يتعلّق بالقلق تجاه مصير الوحدة الاجتماعية. كمثال عن هذا التحوّل صوب تلك القضايا الميتا نظرية انظر:

Alisdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (University of Notre Dame Press, 1988); Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Harvard University Press, 1994). وفي هذين الكتابين يبدو ماكنتاير وولزر معنيين قبل كل شيء بالسؤال القديم حول الكونية أم الخصوصية الثقافية في مجال الأخلاق. كنقد لـماكنتاير أنظر:

John Horton and Susan Mendus (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on The Work of Alisdair MacIntyre* (Polity,1994). كمراجعة نقدية لكتاب وولزر انظر: David Miller and Michael Walzer (eds.), *Pluralism, Justice and Equality* (Oxford University Press, 1995); William Galston, «Community, Democracy, Philosophy: The Political Thought of Michael Walzer», *Political Theory*, 17/1 (1989): 119-30; Brian Orend, *Michael Walzer on War and Justice* (McGill-Queen's University Press, 2001).

للاطلاع على مثال لتغيّر في الجدل نزل به صوب المسائل المتعلّقة بالوحدة الاجتماعية والتكافل انظر:

Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of Public Philosophy* (Harvard University Press, 1996). للاطّلاع على مراجعات لكتاب ساندل الأخير انظر: Anita Allen and Milton Regan (eds.), *Debating Democratiy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy* (Oxford University Press, 1998); Emilios Christodoulis (ed.), *Communautarianism and Citizenship* (Ashgate, 1998).

ويجمع كتاب تايلور الجديد بين الجانبين معا. انظر على نحو خاص:

Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge University Press, 1989); *A Catholic Modernity* (Oxford University Press, 1999)

كنقد لتايلور راجع:

James Tully and Daniel Weinstock (eds.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question* (Cambridge University Press, 1994); Ruth Abbey, *Charles Taylor* (Princeton University Press, 2001).

لقد كتب تايلور وولزر حول نظرية التعدّد الثقافي وسأناقش أعمالهما في الفصل 8.

لم تبق الجماعتية مجـرّد مدرسة أكاديمية في التفكير، فتحتَ ريادة أميتاي أتزيوني عالم الاجتماع الأمريكي وقع بعث موقع الكتروني رسـمي هو «Communautarian Network» ويتضمن تنصيصا رسـميا على المبادئ وقائمة من أسماء شخصيات عمومية معروفة تتبناها. للاطّلاع على تقديم موجّه للعموم لهذه «الحركة الجماعتية» انظر

Amitai Etzioni, *The Sprit of Community, Rights, Responsablities and The Communautarian Agenda* (Crown Publisher, 1993); Etzioni, *Next: The Road to Good*

Society (Basics Books, 2001); Henry Tam, *Communautarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship* (New York University Press, 1998).

وتمتلك الشبكة الجماعية مجلّتها الخاصة بها: *The Responsive Community*. وتنشر صيغا من الحجج الأكاديمية حول الجماعتية وكذلك دفاعا عن بعض السياسات المقترنة بها يعتمد أسلوبا في متناول العموم. وللشبكة أيضا موقعها الخاص (www.gwu.edu/~ccps/) الذي أقامته بالشراكة مع معهد دراسات السياسات الجماعتية في جامعة جورج واشنطن بواشنطن. ويتضمن الموقع قائمات عريضة في المراجع والمقالات ومواد تدريسية وملخّصات لدروس وكذلك روابط مع منظمات جماعتية توجد في دول أخرى.

7
نظرية المواطنة

لقد كان للنقد الجماعتي لليبرالية أثر بالغ على الفلسفة السياسية الأنغلو-أمريكية المعاصرة. ففي عقد السبعينات من القرن الماضي كان المفهومان المركزيان، اللذان تشتغل من خلالهما هذه الفلسفة، هما العدالة والحقوق، وذلك في سياق محاولة الليبراليين بلورة بديل متّسق للنزعة المنفعية. وفي عقد الثمانينات، وفي سياق محاولة الجماعتيين التدليل على أن الفردانية الليبرالية قاصرة على تقديم نظرية متكاملة تمكّن من فهم المشاعر الجماعتية وترسيخها وإعطاء معنى للهوية وللحدود الجغرافية، الضروريين لتشكّل أي جماعة سياسية قابلة للحياة، أصبحت الكلمات المفاتيح تتلخّص في مفهومي الجماعة والانتماء.

ربما كانت الخطوة الموالية والضرورية، في هذا الجدل، هي البحث عن سبيل لتجاوز التعارض بين الفردانية الليبرالية والجماعتية وقبول المطالب المتعلّقة بالعدالة الليبرالية وتلك المقترنة بالانتماء إلى جماعة. وقد كانت، بلا ريب، فكرة المواطنة الفكرة المرشّحة لإنجاز هذا العمل. فهي حميمة الصّلة بالأفكار الليبرالية حول الحقوق الفرديّة وحقوق الملكية من جهة، وبأفكار الجماعتية حول الانتماء إلى جماعة والتشبّث به من جهة أخرى. فهي تمدّنا إذن بمفهوم يُجسّر الهوة بين الليبراليين والجماعتيين ويجعل الحوار بينهما ممكنا.

ليس مفاجئا إذن أن تحدث فورة في الاهتمام بمفهوم المواطنة لدى المنظّرين السياسيين. وإن أمكن القول، بكلّ ثقة، في سنة 1978 أن «مفهوم المواطنة لم يعد موضة شائعة بين المفكرين السياسيين» [Van Gunsteren 1978: 9]، فبداية من سنة 1990، أصبحت المواطنة «الكلمة الشائعة» بين المفكّرين من كامل ألوان الطيف السياسي [Heater 1990: 293; Vogel & Moran 1991: p.x].

لقد لمعت فكرة المواطنة ببريق خاص لا فقط بسبب هذه التطوّرات النظرية وإنما أيضا بسبب جملة من الأحداث والملابسات جدّت في أنحاء عدّة من العالم نذكر منها على وجه الخصوص العزوف المتزايد عن الاقتراع والقلق حول مصير دولة الرفاه في الولايات المتّحدة والانبعاث الجديد للحركات القوميّة في أوربا الشرقية والخوف المتزايد من الطابع الأكثر فأكثر تعدّدية ثقافيا وعرقيا للسكّان في أوربا الغربية والالتفاف على

دولة الرفاه في انغلترا في حقبة حكم تاتشر وفشل سياسات حماية المحيط الطبيعي، التي تعوّل على التعاون الاختياري للمواطنين، فضلا عن تنامي مشاعر السخط تجاه العولمة والإحساس المتنامي بفقدان السيادة القومية، إلخ.

لقد أظهرت هذه العوامل أن سلامة الديمقراطيات الحديثة واستقرارها لم يعودا متوقّفين فقط على عدالة مؤسّساتها الأساسية ولكن أيضا على خصال مواطنيها ومواقفهم، أي، من جهة، إحساسهم بهويتهم الخاصة، وموقفهم تجاه أشكال من الهويات الدينية الإثنية أو الجهوية أو القومية المنافسة لها، ومدى استعدادهم أيضا للتسامح والعمل سويّة مع من يختلف عنهم، وكذلك مدى رغبتهم في المشاركة في المسار السياسي، من أجل الخير العام، وإخضاع السُلَط السياسية إلى المساءلة، ومن جهة أخرى، استعدادهم للتحكّم في رغباتهم وتحمّل المسؤولية تجاه مطالبهم الاقتصادية وتجاه اختياراتهم الشخصية التي تؤثّر على صحّتهم وعلى المحيط الذي يَحْيَوْن فيه. ومن دون مواطنين متحلّين بهذه الخصال يصبح الحكم الديمقراطي صعب التدبير وحتى غير مستقرّ[1]. فكما لاحظ هابرماس، «لا تكون لمؤسسات الحريّة الدستورية قيمة إلا إذا شارك عموم المواطنين في إنشائها» [Habermas 1992: 7].

لقد اعتقد العديد من الليبراليين أن الديمقراطية الليبرالية قادرة على أن تشتغل بفعاليّة حتى في حال انعدام فضيلة المواطنة وذلك عبر خلق نظام من توازن القوى بين المصالح المتعارضة. فالوسائل المؤسّساتية والإجرائيّة، كالفصل بين السلطات ووجود نظام المجلسين في التشريع والنظام الفدراليّ الأمريكيّ، تمنع كلّها ظهور الاستبداد الفرديّ. إذ حتى إن سعى كلّ شخص لتحقيق مصالحه الخاصة، دون الاكتراث بالخير العام، سيصطدم بإصرار الآخرين على حماية مصالحهم أيضا مما يفرض عليه ضربا من الموازنة بين مصالحه ومصالحهم. فكانط مثلا يشير إلى أن مشكلة الحكم الصالح «يمكن حلّها حتى في مجتمع أناس من سلالة الشياطين» [ذُكر لدى Galston 1991: 215][2]. وقد بات واضحا أن الآليات الإجرائيّة والمؤسّساتية في الموازنة بين المصالح الخاصة غير كافية وأنه لا بُدّ من توفّر قيم التمدّن وروح الاحترام للشأن العام [Galston 1991: 217, 244; Macedo 1990: 138-9].

انظر كيف أن العديد من السياسات العمومية تُعوّل على القرارات المسؤولة للأشخاص في اختيار أسلوبهم في الحياة، فالدولة لن تكون قادرة على توفير العناية الصحيّة الكافية إن لم يتصرّف المواطنون بمسؤولية ولم يلزموا أنفسهم مثلا بنظام حِمْية

1- قد يفيدنا ذلك في فهم الاهتمام الكبير الذي حَظيت به فكرة تطوير المواطنة من قبل الحكومات في المدّة الأخيرة. (انظر مثلا الهيئة البريطانية حول المواطنة، تشجيع المواطنة 1999 والمجلس الأسترالي من أجل إعادة الاعتبار للمواطنة الفاعلة 1991 والمجلس الكندي من أجل، مواطنة كندية: اقتسام المسؤولية، 1993).

2- يعترف مع ذلك ليبراليون آخرون بالحاجة إلى الفضائل المدنية بما فيهم لوك ومِلْ والمثاليون البريطانيون (انظر Vincent & Plant 1984:ch.1).

صحيّة، يتقيدون به بانتظام، وإن ولم يرشّدوا استهلاكهم للمشروبات الكحولية ولم يقلعوا عن التدخين. ولن تكون الدولة قادرة على الاستجابة إلى حاجات الأطفال والمسنين والمرضى إن لم يقبل المواطنون تقاسم العبء معها بتقديم العون إلى أقرباءهم؛ كما أنها لن تستطيع حماية المحيط الطبيعي إن لم يكن المواطنون مستعدّين لإعادة النظر في عاداتهم الاستهلاكية. ويمكن أن يمنعها أيضا إفراط المواطنين في الاقتراض وإفراطهم في المطالبة بالزيادة في الأجور من تنظيم الاقتصاد وستفشل كلّ محاولات إرساء مجتمع أكثر إنصافا إن أبدى المواطنون عدم التسامح تجاه مظاهر الاختلاف وإن صدر عنهم ما ينمّ عن افتقار لحسّ العدالة. دون تعاون وتحكّم في النفس، في هذه المجالات، «ستنخفض تدريجيًا قدرة المجتمعات الليبرالية على أن تنجح في البقاء متماسكة» [Galston 1991: 220].

وباختصار نحن في حاجة إلى «فهم وممارسة للمواطنة يكونان تامّين وثريّين وأكثر تعقّلا كذلك» لأن «ما تحتاجه الدولة من المواطن لا يمكن تأمينه باعتماد القسر وإنما فقط من خلال التعاون وتحكّم الفرد في نفسه عند ممارسته لحريّته الخاصة» [Cairns & Williams 1985: 43].

ليس مفاجئا إذن أن تتزايد الدعوات لبلورة «نظرية في المواطنة». فأصحاب النظريات السياسية في السنوات ما بين 1970 و1980 قد وجّهوا الاهتمام بالأساس إلى ما أسماه رولز «البِنية الأساس» للمجتمع: الحقوق الدستورية وإجرائيات صنع القرار السياسي والمؤسسات الاجتماعية. وفعلا وكما بيّنت في الفصل 2، يقول رولز أن هذه «البِنيَة الأساس» هي الموضوع الأوّل لكلّ نظرية في العدالة [Rawls 1971: 7-11]. ولكن اليوم، هناك اتفاق عريض على ضرورة أن يولي المشتغلون بالنظرية السياسية اهتماما أيضا بصفات المواطنين واستعداداتهم، بما في ذلك مسؤولياتهم وولاءاتهم وأدوارهم.

وقد لقيت هذه الحاجة إلى نظرية في المواطنة ما يدعمها في تلك الدراسة الشهيرة التي أجراها رويرت بوتنام حول الأداء المتميّز لحكومات الأقاليم في إيطاليا. فقد بيّن بوتنام أن حكومات الأقاليم التي تمّ تركيزها في إيطاليا بعيد الحرب العالمية الثانية قد اشتغلت كلّ حكومة منها على نحو مغاير للطريقة التي اشتغلت بها الأخرى رغم اعتمادها جميعا على مؤسسات متماثلة تقريبا. وقد تبيّن أن أفضل تفسير للاختلاف في الأداء لا يعود إلى التفاوت بينها من حيث دخل المواطنين أو تعليمهم وإنما إلى اختلاف في القيم المدنية أي اختلاف فيما يسميه بوتنام «رأس المال الاجتماعي» ويعني بذلك تحديدا استعدادهم لمنح الثقة للحكام وللمشاركة في تدبير الشأن العام وفي حسّ العدالة لديهم [Putnam 1993].

وإن كانت دراسة بوتنام لهذه الحالة الخاصة موضوع خلاف [Sabetti 1996]، فإن أهميّة فضائل المواطنين وطبيعة شخصيّاتهم، باعتبارها عاملا منفصلا يحدّد نجاح

الإدارة الديمقراطية أو فشـلها، أضحت تحظى بقبول واسع. كما أن هناك اعترافا بأن نجاح الإدارة الديمقراطية أو فشـلها يقتضي أن تولي النظريات السياسـية أهميّة لما أسماه ساندل «مشروع تشكيل» أو «سياسة تشكيل» تقوم من خلالها الدولة بغرس صفات وطبائـع وفضائل مدنيّة في المواطنـين [Sandel 1996: 6, 305]. وقد أفرز ذلك سـيلا طافحا من الكتابات التي تنظر في الفضائل المدنية وسُـبـل ممارسـتها ودعم المشاركة المدنيّة وترسيخ الهويّات المدنيّة والتربية على المواطنة[1].

لهـذا يُنظر اليـوم إلى نظرية المواطنة كرافد ضروريّ للنظريات السـابقة في العدالة المؤسّسـاتية. وفعـلا، فقد رأى البعـض أن وجود الأولى يُلغي الحاجـة إلى الثانية أو على الأقـل يخفّض من حدّة الحاجة إليهـا. وكما بيّنت الفصول السـابقة من هذا الكتاب هناك اختلاف عميق ودائم حول معايير العدالة التوزيعية وحول الشكل الذي يتعيّن أن تأخذه سياسـة العدالة المناسـبة. وذلك يعني أنه من المستبعد أن تفوز نظرية واحدة في العدالـة بائتلاف جميع الآراء حولها في المجتمعات الديمقراطية. ومع ذلك قليلة هي النقاط التي تحتاج تدقيقا كبيرا في هذه النظريات. وما نحن في حاجة إليه وفق هذا الرأي هو بلورة نظريات في المواطنة الديمقراطية تقول لنا كيف يكون المواطنون مسـؤولين وفاعلـين في مجتمعهم وأصحاب ملكيّة يتجادلـون فيما بينهم عن علم ودراية لحلّ جميع خلافاتهم بما فيها تلك المتعلّقة بالنظرية السليمة في العدالة المؤسّساتيّة [Fishkin 1996; Tully 2000: 469].

أشـكّ، في الحقيقـة، في إمـكان أن تعوّض نظريـات المواطنة نظريـات العدالة. فمـن من جهـة، نحن في حاجة إلى الاسـتنجاد بمبادئ في العدالة للمسـاعدة على حلّ الخلاف بيننا حول سـبل ترسـيخ وتفعيل فضيلة التمدّن والمشاركة السياسية (مما يعني أن الخلافـات حـول العدالة سـتنعكس على الخلافـات حـول المواطنـة)، ومن جهة أخرى، ليسـت الجدالات «الجديـدة» حول المواطنة في أكثـر الأحيان غير جدالات «قديمـة» حول العدالة تزيّت بلبوس جديد. سـأتطرّق، عـلى كلّ حال، إلى نظريات المواطنة باعتبارها رافدا هاما لنظريات العدالة لا بديلا عنها. فنظريات المواطنة تحدّد لنا الفضائل والممارسـات التي نكون في حاجـة لها لتوطيد دعائم المؤسّسـات والسياسات التي تستدعيها نظريات في العدالة.

في هذا الفصل سـأفحص البعض من القضايا الأساسـية المرتبطة بمختلف نظريات المواطنة. وسـأعمل أوّلا، على بيان نوع الفضائل والممارسـات التـي تمثّل اقتضاء يطالب بـه دوما المواطنون الديمقراطيون. فكثيرا ما يسـتخدم مصطلح «جمهوراني مدني» في العديد من الكتابات لنعت كلّ شـخص يأخـذ بجدّ هذه الحاجة إلى فضيلة التمدّن.

1- حول الكتابات السـابقة عن 1994 تُراجع قائمة المراجع في الكتاب المشـترك Kymlicka & Norman 1994. للاطلاع عـلى كتابـات صدرت مؤخـرا يراجـع Janoski 1998; Dagger 1997; Callan 1997; Van Gunster 1998; Shafir 1998; Hutching & Dannereuther 1998; Lister 1998; Kymlicka & Norman 2000.

إلا أنه توجد أشـكال مختلفة للنزعة الجمهورانيّة المدنيّة إذ نجد وجهة تقليديّة تشـدّد على قيمة المشاركة السياسية في ذاتها ووجهة ليبرالية تشدّد على أهميتها الأداتيّة. سأقارن هاتين الوجهتين في المقطعين 2 و3، وسأنظر فيما بعد كيف يمكن للدول الليبرالية ترسيخ أنواع الفضائل والممارسات المواطنيّة المناسبة لها (م.4).

1. فضائل المواطنين الديمقراطيين وممارساتهم

قبل تقديم الأعمال الجديدة التي أُنجزت حول مفهوم المواطنة من الضروري أن نستعرض ولو بسرعة وجهة النظر المضمرة حول المواطنة، في مجمل النظريات السياسية الصادرة بعد الحرب العالمية الثانية، والتي تعرّفها بالأساس كامتلاك لحقوق وتمتّع بها. والصياغة الأشدّ تأثيرا لهذا التصوّر للمواطنة كحقوق هي تلك التي سادت في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية التي يقدّمها لنا تي. هي. مارشل في كتاب المواطنة والطبقة الاجتماعية الصادر سنة 1949[1]. تتمثل مسألة العدالة، في جوهرها، وفق مارشل، في تأمين أن يُعامل كلّ شخص كعضو من المجتمع كامل الحقوق ومساوٍ لغيره. والسبيل لتحقيق هذا المعنى للمواطنة هو بإعطاء الناس حقوقا في مواطنة تتدعّم باستمرار.

ويقسّم مارشل حقوق المواطنة إلى أقسام ثلاثة، تحقّقت في إنغلترا خلال ثلاث قرون متتالية: الحقوق المدنية، وهي التي برزت في القرن الثامن عشر، الحقوق السياسية، التي ظهرت في القرن التاسع عشر، ثم الحقوق الاجتماعية (الحق في التعليم العمومي وفي العلاج والتأمين ضدّ البطالة والمعاش عند بلوغ سنّ التقاعد)، التي وقع إقرارها في القرن العشرين [Marshall 1965: 78][2]. وبفعل اتّساع رقعة حقوق المواطنة اتسعت أيضا، كما يقول مارشل، طبقة المواطنين. فالحقوق المدنيّة والسياسية التي كانت حِكرا على الرجال من البروتستانت المالكين البيض قد اتّسعت لتشمل النساء والطبقة العاملة واليهود والكاثوليك والسود وكذلك فئات أخرى من المجتمع كانت فيما مضى مجرّدة منها.

وفي رأي مارشل يقتضي التحقيق الفعلي لهذه الحقوق إقامة دولة رفاه تكون في شكل ديمقراطية ليبرالية. وتضمن دولة الرفاه، بتأمينها الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية للجميع، أن يشعر كلّ فرد من المجتمع بنفسه كطرف كامل العضوية وقادر على المشاركة السياسية وعلى التمتّع بالحياة الجماعية التي يتيحها الانتماء إلى

1- أُعيدَ طبعه في Marshall 1965 . للاطلاع على مقدمة وجيزة لتاريخ فكرة المواطنة انظر Heater 1990; Walzer 1992a.

2- يُشار أحيانا إلى غلبة المزاج الإنغليزي على كتابة هذا التاريخ. ففي العديد من البلدان الأوروبية لم يحدث الجزء الكبير من هذا التطوّر إلا في الأربعين سنة الأخيرة وكثيرا ما مثّل قلبا للاتجاه العام الذي كانت تسير فيه الأوضاع. وحتى في إنغلترا، تؤكد الوقائع التاريخية أن حقوق المواطنة لم تتطوّر وفق نموذج «خطيّ» وإنما من خلال «نموذج المدّ والجزر» [Heater 1990: 271; Parry 1991: 167; Held 1989: 193].

المجتمع. وإن سُحب أي حقّ من هذه الحقوق من أصحابه أو أنتُهِك يصبح الناس عندها مهمّشين وقاصرين عن المشاركة في إدارة الشأن العام.

هذه الحالة تُسمّى عادة المواطنة «السلبيّة» أو «المخصخصة» باعتبار تشديدها على الحقوق المشروعة، بما هي حقوق ذاتية، وغياب كلّ شكل من الإلزام بالمشاركة في إدارة الشأن العام، وهذه هي الوجهة الوجهة الأكثر شيوعا وانتشارا إلى الآن. فأنت عندما تسأل الناس ما المواطنة عندهم تراهم يميلون للحديث عن الحقوق أكثر مما يكونون مستعدّين للحديث عن المسؤوليات أو المشاركة في المجال العام. والمواطنة عند أغلب الناس، كما عبّرت عن ذلك المحكمة العليا الأمريكيّة ذات مرّة، هي «الحقّ في أن يكون لنا حقوق»[1]. ومن اليسير فهم السبب في دعم الناس لهذا النموذج في المواطنة باعتبارها امتلاكا للحقوق. فكما بيّن **ستيفن ماسيدو** «لا يجب الاستخفاف بفوائد المواطنة الخصوصية إذ تمكّن من جعل بعض الخيرات الأساسية لحياة البشر (الأمن والرخاء والحريّة) في متناول الجميع تقريبا ولا يمكن إلاّ أن يُعدّ ذلك إنجازا إنسانيا رائعا» [Macedo 1990: 39].

غير أن ذلك لم يمنع التصوّر الأرثوذكسي للمواطنة، الذي ساد بعد الحرب العالميّة، من أن يكون مَوضِع انتقاد شديد في العشرية الأخيرة. ويرى العديد من الدارسين أننا في حاجة إلى الاستعاضة عن (أو استبدال) ذلك القبول السلبي للمواطنين بما يُعزى لهم من حقوق بضرب من الممارسة الفعليّة والنشطة للمسؤوليات المواطنيّة ولفضائل المواطنة بما فيها الاعتماد على النفس، على الصعيد الاقتصادي، والمشاركة السياسية وحتى التحلّي بروح التحضّر. (وقد انتُقدت وجهة نظر **مارشل** أيضا لأنّها كشفت عجزا عن الاعتراف بواقعة التعدّدية الاجتماعية والثقافية في المجتمعات الحديثة وعن مواءمتها على نحو سليم. سأناقش هذه الدعوة إلى اعتماد هذا المنوال في المواطنة، الذي يكون أكثر «تعدّديا على صعيد الثقافة» أو أكثر «تمايزا على صعيد المجموعات»، في الفصل القادم من الكتاب في فصل التعدّدية الثقافيّة.)

كانت المهمّة الأولى، التي اضطلعت بها نظريات المواطنة، هي التخصيص والتوصيف الملموس، أكثر ما أمكن، لأنواع الفضائل المدنيّة التي تقتضيها ديمقراطية في ازدهار مطّرد. ووفق التوصيف المشهور لـ**وليامز غالستن** تقتضي المواطنة المسؤولة أربعة أشكال من الفضائل المدنية أ). فضائل عامة: الشجاعة وطاعة القانون والإخلاص؛ ب). فضائل اجتماعية: الاستقلال والانفتاح الفكري؛ ج)، فضائل اقتصادية: أخلاقيات الشغل واستعداد الفرد لنيل جزاءه آجلا والقدرة على التكيّف مع المتغيّرات الاقتصادية

1- Trop vs Dulles 356 US86, 102 (1958) توحي بعض الدراسات، الصادرة مؤخرا، أن فكرة ربط المواطنة بالحقوق تنطبق على بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، رغم الاتجاه العام في بريطانيا نحو التشديد على الحقوق الاجتماعية (التعليم العام والعناية الصحيّة)، واتجاه الأمريكان إلى التشديد بالمقابل على الحقوق المدنية (حرية التعبير والحرية الدينية) [King & Waldron 1988; Conover, Crew & Searing 1991:804].

والتكنولوجية التي تجدّ؛ د) الفضائل السياسية: القدرة على إدراك حقوق الغير واحترامها واستعداد الفرد لأن لا يطالب إلا بما يحقّ له نيله كمقابل لما أسداه من خدمة والقدرة على تقييم أداء من يتسنّمون مسؤوليات سياسية والاستعداد للانخراط في الجدل العمومي [Galston 1991: 221-4][1].

وتُعتبر العديد من هذه الفضائل -وتحديدا الفضائل العامة والاقتصادية- ضرورية بالنسبة لكلّ الأنظمة السياسية تقريبا مهما كان حجمها كبيرا أو صغيرا ومهما كان اقتصادها فلاحيّا أو صناعيّا ومهما كانت طبيعتها ديمقراطية أو ديكتاتورية، تعدديّة أو متجانسة. ولهذا السبب يُعتبر، في الواقع، الانشغال بالفضيلة المدنيّة انشغالا قديما في تاريخ التفكير السياسي الغربي حتى عند تلك الجماعات السياسية الصغيرة الحجم والشديدة التجانس. ولكن، لا بُدّ أن تستجيب النظريات الحديثة في المواطنة للوقائع التي فرضها تطوّر المجتمعات الحديثة إلى مجتمعات تعدّدية. فنوع الفضائل التي يقتضيها، على مدى واسع، مجتمع حديث وتعدّدي، والوسائل الكفيلة بتطويرها، يمكن أن تختلف عن تلك التي تقتضيها دولة في شكل المدينة ما قبل الحديثة الصغيرة الحجم والمتجانسة.

فالجانب الكبير من الجدل الراهن قد تركّز حول تلك الفضائل التي تميّز الديمقراطيات الليبرالية التعدديّة والحديثة في علاقتها بمبادئ نظام ديمقراطي وبالأدوار السياسية التي يضطلع بها المواطنون داخلها. وتتضمن هذه الفضائل القدرة والاستعداد لمساءلة السلطة السياسية والانخراط في الجدل العمومي حول القضايا التي تخصّ السياسات العامة. وقد تكون هذه المسائل مجسّدة لأهم الجوانب المميّزة لفكرة المواطنة داخل الليبرالية الديمقراطية باعتبار أنها هي ما يميّز «المواطنين» في نظام ديمقراطي عن «الرعايا» داخل نظام استبدادي.

وتتأتى الحاجة إلى مساءلة السلطة بالأساس من الأمر التالي: وهو أن المواطنين في نظام حكم ديمقراطي تمثيليّ ينتخبون من يمثّلهم ويحكم باسمهم. ولذلك تقع على عاتق المواطنين مسؤولية هامّة وهي مراقبة الذين يضطلعون بمسؤولية عامة والحكم على أدائهم. وتتأتّى الحاجة إلى الانخراط في الجدل العمومي من أن قرارات الدولة في نظام ديمقراطي تكون دوما مُعلَنَة عبر النقاش الحرّ والمفتوح أمام الجميع. لكنّ فضيلة الجدل العام لا تنحصر فقط في الاستعداد للمشاركة في الشأن السياسي، أو في أن يجعل الفرد رأيه معلوما، إنها تقتضي أيضا الاستعداد للنقاش وتبادل الحجج، أي

1- يمكن أن تُقسّم العديد من الفضائل، التي نجدها في القائمة التي وضعها غالستن، بدورها إلى أشكال متنوّعة من الاستعدادات والمهارات. فباربر مثلا يقترح تقسيم الفضائل السياسية تحديدا إلى: الحسّ الجماعي والمداولة والاستعداد لمدّ العون والاستعداد للإنصات والتعلّم والتواصل الأفقي والخيال والتمكين [Barber 1999: 42-5]. لدينا الآن العديد من تلك القوائم التي يمكن تدقيقها، على نحو أفضل، بإضافة عناصر إليها أو حذف أخرى منها.

الاستعداد للإنصات بقدر الاستعداد للكلام، وكذلك الحرص على فهم ما يقوله الآخر والإجابة باحترام عن وجهة نظره حتى يمكن للنقاش أن يستمرّ[1].

ويشكّل الاستعداد لدخول الجدل العمومي، كما بيّن وليامز غالستن، فضيلة مركّبة. فهي تتضمن «الاستعداد للإنصات بجديّة لجملة من وجهات النظر التي ستتضمن، باعتبار تنوع المجتمعات الليبرالية، أفكارا قد يجدها من ينصت إليها غريبة أو حتى مشينة. وتفترض أيضا فضيلة الجدل السياسي استعداد المرء إلى أن يقدّم وجهة نظره على نحو معقول وصادق كأساس للإقناع السياسي بدل اللجوء إلى أساليب القهر والاحتيال» [Galston 1991: 227].

وتُسمّى هذه الفضيلة أحيانا بفضيلة «التعقليّة العمومية». فالمواطنون الليبراليون مدعوون إلى تقديم الحُجج الداعمة لمطالبهم السياسية، لا أن يكتفوا فقط بتقديم مطالب تعبّر عن تفضيلاتهم في حالة مّا، أو اللجوء إلى التهديد لتحقيق تلك المطالب. فضلا عن هذا، يتعيّن أن تكون تلك الحُجج «عمومية»، بمعنى أنها قابلة لأن تُفهم وأن تُقبل من الناس مهما اختلفت عقائدهم وثقافاتهم. فلم يعد يكفِي المرء الاستنجاد بالكتاب المقدّس أو بالتقاليد حتى يكون على صواب، إذ يتعيّن على المواطن الليبرالي تعليل مطالبه السياسية وفق مفردات يستطيع أقرانه في المواطنة فهمها وقبولها باعتبارها تنسجم والمنزلة التي يتمتّع بها مواطنون أحرار ومتساوون. ويقتضي هذا الأمر جهدا واعيا ودؤوبا لتمييز الأفكار التي هي مواضيع للإيمان الشخصيّ عن تلك التي يُمكن الدفاع عنها عموميا، كما يقتضي أيضا معالجة المسائل موضوع النظر من وجهة نظر محايدة يقبل بها أناس يختلفون من حيث انتماءهم العقديّ وخلفياتهم الثقافية.

وليس من السهل دوما تشخيص ما يمكن توصيفه كـ«عقل عمومي» ما دام مفهومه ذاته مدار خلاف شديد[2]. وفي معظم الأحيان، لا تكون الحجج العمومية قادرة دوما على معالجة النزاعات بين معتنقي ديانات وعادات ثقافية متباينة. فعند بلوغ الجدل مستوى ما، تتعطّل الحجج العموميّة ونجد أنفسنا أمام حجج متنازعة قائمة على معتقدات دينية وثقافية لا يشترك فيها الجميع على الصعيد العمومي. في حالة كهذه نكون في حاجة إلى تنمية روح التوافق أو التسوية. لذلك رأى مثلا بعض الدارسين أن الحجج العمومية قد لا تكون قادرة على حسم الخلاف مثلا حول جواز الإجهاض أو عدمه، ولهذا يكون الحلّ الوحيد المتعقّل لهذه القضيّة الخلافية هو في البحث عن تسوية يرضى بها الجميع[3].

1- أكّد جيمس بوهمان، على وجه الخصوص، على ضرورة عدم الاكتفاء بالإنصات للآخر وعلى أهميّة الاستعداد للإجابة حتى يمكن الاستمرار في الجدال. وهو يدعو في هذا المجال إلى فكر «يقظ». انظر Bohman 1996:58-9, 116-18; Bicford 1996.

2- لدينا الآن كمّ هائل من الكتابات حول التعقليّة العموميّة. أنظر مثلا Gutmann & Thompson 1996; D.Agostino 1996; Rawls 1993a; J. Cohen 1996; Ben Habib 1996; Macedo 1990;1999.

3- حول الحاجة في كلّ ديمقراطية تعتمد المداولة العمومية إلى مثل هذا الضرب من التسوية. يُراجع Weinstock & Thompson 2000 وGutmann 1996.

وهـذا التصوّر لمعنى التعقّل العمومـي -الذي يقتضي من المواطنين تحديد أيّ معتقد من معتقداهم الدينيّة وأية عادة من عاداتهم الثقافية يمكن أن تحظى بدفاع عمومي وأن يبحثوا عن التسـويات المشرّفة عندما تعجز الحجج العموميّة على حسـم الخلافات- هو تصـوّر حديث بامتياز. ويعـود، إلى حدّ ما، حضوره المكثّـف في الكتابات الصادرة مؤخّـرا عن المواطنة إلى الاعتراف بأن المجتمعات الحديثـة تعدّدية على الصعيد العرقيّ والدينيّ.

وهـو يعكس أيضا تغيّرا آخر هامّا عرفته نظريّـة الديمقراطية المعاصرة يتمثّل في التحوّل من نظريات ترى التصويت «مركز الثقل» في الديمقراطية إلى نظريات ترى أن الجـدل هو «مركز الثقل» فيها. وفي معظم فترة ما بعد الحرب حُملت الديمقراطية في أغلـب الأحيان على معنـى التصويت. فيُفترض من المواطنين أن يكون لهم جملـة مـن التفضيلات، محدّدة على نحو قبلي ومسـتقلّ عـن العملية السياسـية، يتمثل دور التصويـت فقـط في توفير إجرائية منصفـة في اتخاذ القرار، أو في تحديـد آلية للتجميع الحسـابي، تمكّـن من ترجمة تلك التفضيلات إلى قرارات عموميّة، سواء تعلّق الأمر بمـن ننتخـب (عند الانتخابات العاديـة)، أو بالقوانين التي يتعـيّن علينا اعتمادها (في الحالات التي تطرح على الاستفتاء).

إلا أنـه بات اليوم من المسـلّم به أن تصـوّرا كالتصوّر «الحسـابي» أو «المُمركز عـلى الانتخـاب» لا يُلبّي شروط المشروعيّـة الديمقراطية. وذلـك أوّلا، لأنّه مادامت التفضيلات تتشكّل على نحو مسـتقلّ عن (وسـابق عن) العملية السياسية، لن تتوفّر للمواطنين فرصة لإقناع غيرهم بمزايا وجهات نظرهم وبمشروعية مطالبهم. وعلى نفس النحـو، لن تكون أمامهـم فرصة لتمييز المطالب القائمة عـلى المصلحة الخاصة، وعلى الأحكام المسبّقة، وعـلى جهل بالحيثيات، أو على نزوات جامحة، عن تلك المتأسّسـة عـلى مبادئ في العدالة أو عـلى حاجات أكيدة. وفي الواقع لا يوجـد أي بُعد عموميّ لمجـمل المسـار الانتخابيّ. وحتى إن شعر المواطنون بالرغبـة في مغادرة بيوتهم للذهاب إلى مراكز الاقتراع للتصويت، لا يُشجّعهم هذا المنوال على ارتياد الأماكن العامة طلبا للجدل والحوار حول معقوليّة المطالب التي يتقدّمون بها، كما لا يطالبهم بمثل ذلك. وبفضل التقانة الحديثة أصبح من السـهل، فعلا، الحصول على شكل من الديمقراطية، قائم على التجميع الحسـابي، لا يضطرّ فيه المواطنون إلى مبارحة منازلهم ويكتفون فقط بالتصويت من خلال الإنترنت.

يترتّـب عن ذلك أن مشروعية النتيجة التي يُفضي إليها المنوال التجميعي الحسـابي للديمقراطية ليست إلا قناعا هشّا. فهذا المنوال يضع آلية لتحديد من الخاسر ومن الرابح ولكنه لا يمدّنا بآليـة لبلورة وفاق ثم ترسيخـه أو لتشكيل رأي عام أو حتى لصياغة تسويـة مرضية. فلو نظرنا مثلا إلى المواطنين الذين يعتقدون أن مطالبهم تستند إلى مبادئ

أساسية في العدالة، رغم أنها لا تحظى بأغلبية الأصوات وفق منوال الديمقراطية القائم على تجميع وحساب الأصوات، فهؤلاء لم تُقدّم لهم أي حجّة مقنعة تجعلهم يقرّون بعدم صواب رأيهم حول عدالة مطالبهم ولم يحصلوا على أية فرصة حتى يتمكّنوا إما بإقناع غيرهم بوجاهتها أو بالاقتناع هم بخطئها. فقد وقع فقط ضمّهم إلى أصحاب المواقف الأقليّة. وقد بيّنت العديد من الدراسات أن المواطنين سيقبلون بمشروعية القرارات الجماعية، المنافية لما يريدون، حينما يقتنعون أن حججهم والدواعي المسوّغة لمطالبهم قد حظيت باستماع مُنصف وأن الآخرين قد أخذوا مأخذ الجدّ ما أرادوا إبلاغه إيّاهم. وإن استحال مثل ذلك الاستماع المُنصف سيضع عندها الناس مشروعية القرارات المتخذة موضع سؤال. ويتجلّى ذلك بوضوح، على نحو خاص، بالنسبة للمجموعات الأقلية المهمّشة التي تعرف مسبقا أن أملها ضعيف في الفوز بغالبية الأصوات.

وقد اتجه منظرو الديمقراطية، قصد تجنّب عيوب هذا التمشّي المختزل للديمقراطية في فكرة الاقتراع، أكثر فأكثر صوب التركيز على مسار المداولة وتشكّل الرأي الذي يسبق الاقتراع. فقد حوّل المنظّرون اهتمامهم مما يجري في الخلوة داخل مكاتب الاقتراع إلى ما يحدث في المداولات العمومية للمجتمع المدني. ويسمّي ذلك جون دريتشك، أحد مؤسسي هذا المنوال الجديد للديمقراطية، بـ«المنعطف المداولتي» في نظرية الديمقراطية الذي يحدّد تاريخ ظهوره حوالي سنة 1990 - ليس من باب الصدفة أن يتزامن ذلك مع الانعطاف نحو نظريات المواطنة [Dryzek 2000: v][1]. ومن المؤمّل أن تجلب ديمقراطية مداولتيّة فوائد عديدة للمجتمع ككلّ وكذلك للأفراد وللمجموعات داخله أيضا[2]. ومن الفوائد التي يجنيها المجتمع من ذلك المنوال في الديمقراطية قرارات تكون أكثر حِكمة ما دام المسار الذي تتخذ عبره سيُعمّق معرفة المواطنين الجزئية وغير المتّسقة بالقضايا المطروحة ويمكّن من تجاوز فهمهم السطحي لها وسيجعل المشاركين في الجدل العام يضعون تصوّراتهم ومعتقداتهم موضع اختبار ويتخلّون عنها إن ظهر فسادها وتبيّن أنها لا تعبّر إلا عن وجهة ضيّقة وأحادية لا يمكن الدفاع عنها[3]. ومن شأن ذلك أن يؤدي أيضا إلى مزيد من الوحدة والتضامن

1- كتحليل لهذا التحوّل من التصوّر «التجميعي الحسابي» إلى التصوّر المداولتي للديموقراطية، انظر Young 2000a: ch.1; Dryzek 1990: ch.1; Christiano 1996: 133-50; J.Cohen 1997a: 143-55; Miller 2000: ch.1; Phillips 2000. لا يستخدم جميع الناس مصطلحات مثل «التجميع الحسابي» ومثل «المداولتي» لتوصيف هذين النموذجين في الديمقراطية. فدريتشك ويونغ يعترضان على مصطلح «مداولتيي» لتوصيف هذا النموذج للديمقراطية باعتباره يُقدّم لنا صورة عقلانية جدّا لعمليّة التواصل السياسي. فدريتشك يفضّل مصطلح «الديمقراطية القوليّة» في حين تفضّل يونغ الحديث عن «الديمقراطية التواصلية». وكلاهما يتبنّى تصوّرا للديمقراطية «مُمركزا حول الكلام». ويُعرَف عادة النموذج القديم للديمقراطية الحسابيّة، على وجه الخصوص في علم السياسة الأمريكي، تحت اسم النموذج «التعدّدي» وهو مصطلح يعود إلى سنوات 1950. قد يكون استخدام ذلك المصطلح اليوم مُظلّلا لأنّ نوع «التعدّدية» الذي يحيلنا إليه يتعلّق بمصالح لمجموعات منظّمة لا بهويّات خاصة، في حين يتعلّق الجدل اليوم حول «التعدّدية» بالمجموعات ذات الهويات الخاصّة. حول مختلف معاني التعدّديّة انظر Eisenberg 1995.

2- حول هذه الفوائد انظر Elster 1998a: 11; Cooke 2000.

3- نحن هنا أمام مشكل مماثل لذلك الذي ناقشناه في الفصل المخصّص للمنفعيّة حول كيفيّة تعريف المنفعة أو الرفاهية (انظر الفصل 2 الم. 2)، وكما رأينا اعترفت المنفعيّة أنه لم يعد من الضروري تعريف الرفاه فقط على أنه إشباع لتفضيلات لها وجود مسبّق مهما كان نوعها وإنما كإشباع للتفضيلات العليمة فقط. فإشباع التفضيلات الخاطئة والمتكيّفة والغير عليمة

داخل المجتمع. إذ سيصبح مسار اتخاذ القرار السياسي أكثر مشروعية في أعين المواطنين ما دام كلّ شخص سيتمتّع بحظّ مُنصف في أن يرى وجهة نظره تُسمع وتُؤخذ في الاعتبار. فضلا عن هذا فإن خوضَ الناس غمار تجربة المداولة على نحو مشترك يخلق بينهم رابطة تصلُهم إلى بعضهم وتحفّز فيهم روح التفاهم المتبادل والتشارك الوجداني. ففي الديمقراطية المداولتيّة نودّ جميعنا أن نرى سلوك الآخرين يتعبر عبر النقاش غير القسري لمطالبهم لا عبر أساليب القهر ونشر التمَذْهُب والتلاعب والمناورة والدعاية والترهيب. فهذا المنوال هو علامة على الاحترام المتبادل الذي يكنّه الأفراد لبعضهم [Dryzek 2000: 2] وتعبير حقيقي عن معنى الصداقة المدنيّة [Blattberg 2000].

ويمكننا أن نأمل في أن تقودنا المداولة المشتركة إلى اتفاق أوسع حول قضايا خلافيّة عديدة ما دام يمكن أن يتبيّن لنا أثناء النقاش أن ما كنّا نعدّه خلافا جوهريا، عصيّا على الاتفاق، لم يكن إلا نتيجة لسوء تفاهم أو لنقص في المعلومات، وأن رؤانا ستتوارد حول «تصنيف متّفق عليه لحاجات الأفراد ورغباتهم في إطار رؤية موحّدة للمستقبل يتقاسمها الجميع وينضوون تحتها» [Barber 1984: 224]. ويظلّ الوفاق عند العديد من الديمقراطيين المداولتيين، وإن كان مرحّبا به، أمرا عارضا في أفضل الأحوال ونتاجا للمداولة وليس الشرط الضمني لها أو الهدف الذي تنشده - فأن نتداول في شأن خلافاتنا لا يعني أننا نزيلها[1].

(مما يدلّ على أن الديموقراطية المداولتية لا تستطيع أن تزيح تماما جميع إجراءات «الحساب التجميعي» التي يُشدّد عليها المنوال الأوّل للديمقراطية. ففي الأخير وبعد أن نكون قد نظرنا في كلّ الحجج بتروٍّ نحتاج إلى إجرائية اقتراع لحسم الخلافات المتبقية).

يمكن أن يكون مضرّا. كلّ ذلك يثير السؤال حول كيفيّة تنظيم المجتمع حتى يؤمّن فعلا للأفراد إمكانية تحديد تفضيلاتهم العليمة للحياة الصالحة التي يريدونها لأنفسهم. والوضع بالنسبة لنظريات الديمقراطية شبيه بذلك. فنموذج الديمقراطية القائم على التجميع الحسابي للأصوات يحدّد الدخل المرغوب فيه باعتباره موازنة عادلة أو باعتباره تجميع حسابي لتفضيلات فردية لها وجود مستبق مهما كانت طبيعتها. لكن القرار الديمقراطي سيكون أكثر مشروعية وأكثر إفادة لو كانت مطالب الناس السياسية وتفضيلاتهم قائمة على دراية وعلم. وهذا يقتضي انتباها إلى الشروط القبلية التي تجعل من الناس قادرين على صياغة مطالبهم عن علم ومعرفة ومراجعتها إن ارتأوا ذلك. وهذا هو ما تنشده الديمقراطية المداولتيّة.

1- هناك جدل ساخن حول مسألة إن كان يتعيّن فعلا على «الوفاق» أن يكون غاية الديمقراطية المداولّتية. لقد اعتبر بعض منظّري الديمقراطية المداولتية أن المداولة، على نحو عاقل، يمكنها أن تؤدّي إلى توارد وجهات النظر إذا وقعت إعادة صياغة وجهات النظر المنحازة إلى المصالح الشخصيّة على نحو تصبح فيه معبّرة حقّا عن مصالح عامة وإذا ما تمكنت الحجج السليمة من ظروف مناسبة لتنتصر. هذا البحث عن الوفاق هو ديدن بعض نظريات الديمقراطية المداولتية المتأثّرة بفكر هابرماس (مثل Seyla Benhabib 1992) . وقد أكّد آخرون أن المداولة قد تكشف لنا أحيانا كم نحن بعيدون عن الآخرين أكثر مما توَقّعنا في البدء وأن خلافاتنا هي أعمق وأشدّ من أن تُحلّ من خلال معالجة بسيطة أو بالاحتكام إلى جملة من الاختبارات التجريبية [Young 1996: 126; 2000a: 40-4; Frazer & Lacey 1993]. ويقول فيميا أن الديمقراطيين المداولتيين يعتقدون أن المداولة لا بُدّ أن تُنتج «إرادة عموميّة موحّدة» وهو اعتقاد ساذج في رأيه[Femia 1996: 378-81; Ferojohn 2000]. وفي الحقيقة يَشاطر العديد من مناصري الديمقراطية المداولتية فيميا شكّه في احتمال التوصّل إلى الوفاق [Dryzek 2000: 72; Mouffe 2000: 98-102].

وإن كانت «الديمقراطية المداولتية» في صالح المجتمع بأسره، وفقا لهذه الوجهة، إلا أن المجموعات الأقلية أو المهمّشة داخل المجتمع ستستفيد منها على نحو خاص. فإن أرادت هذه المجموعات أن يكون لها تأثير حقيقي في نظام انتخابي، قائم على الأغلبية في الأصوات، وإن كانت تبحث عن مُسوّغ يجعلها تقبل بمشروعية النظام السياسي فلن يكون ذلك إلا من خلال المشاركة في تكوين الرأي العام لا من خلال الفوز بغالبية الأصوات. وكما أكّدت **سيموني تشمبرز** «الصوت لا التصويت هو الناقل لقُوى التمكين» [Chambers 2001]. ويبدو ذلك جليّا عندما ننظر في ما أنجزته مجموعات كاللوطيين والسُحاقيات والسُكان الأصليين في المدة الأخيرة على صعيد تحقيق مطالبها مع أنها لا تمثّل إلا 5 في المائة من مجموع الناخبين. فقد حصلت هذه المجموعات على هذه النسبة من التمكين، إلى حدّ كبير، بفضل المشاركة في الجدل العمومي الذي مكّن من تغيير التصوّرات المسبّقة لأفراد المجتمع حول عدالة مطالبها. فإن لزم على الديمقراطية أن تساعد في تحقيق العدالة تجاه هذه المجموعات، بدل تركها ضحية «استبداد الأغلبية» (أو لا مبالاتها وإهمالها)، فلا بُدّ عليها أن تكون في صيغة مداولتيّة. ونتيجة لهذا اعتبر عدد كبير من أصحاب النظريات -الليبراليون والجماعتيون وأصحاب النظرية النقدية والنسويات ومنظرو التعدّدية الثقافية- تلك الحاجة إلى قدر أكبر من المداولة، أولويّة ملحّة في الديمقراطيات الحديثة[1].

ويمكننا إبداء العديد من الملاحظات حول هذا المنوال المداولتي للديمقراطية. فما هي المنتديات المناسبة للمداولة؟ على أيّ مستوى يتعيّن وجود مثل تلك المنتديات -المحليّ أم القوميّ أم ما فوق القومي؟ وهل أن القضايا التي ستتطرّق إليها ستكون عامّة أم خاصّة؟ كيف سنضمن أن تحصل كلّ الجماعات وكلّ وجهات النظر على من يمثّلها على نحو مناسب؟ وهل أن الهدف المنشود هو جعل الآليات القائمة في الاقتراع والاستفتاء والتمثيل الانتخابي وإصدار الحكم، على الصعيد القضائي، أكثر مداولتيّة أو خلق منتديات جديدة للمداولة مثل «الخلايا المداولتية»، أو «هيئة محلّفين من المواطنين»، أو تجمّعات عامّة في المدن أو مجالس دستوريّة؟ لقد بدأ المنظّرون الآن الخوض في هذه المسائل الشائكة حول كيفية تكريس الديمقراطية المداولتية على صعيد الواقع. وقد غدا من البيّن أن الأجوبة على مثل تلك الأسئلة ستأخذ في الاعتبار أيضا تباين نظرياتنا في العدالة[2]. إذ سيختلف مثلا الليبرتارينيون والليبراليون حول ما إن كان يتعيّن أم لا تنظيم تمويل الحملات الانتخابية وفق قانون حتى نضمن «المساواة بين الأصوات» أثناء المداولة الديمقراطية.

1-بالنسبة لليبراليين انظر Rawls 1999a: 574; Dworkin 2000: 364–5; Gutmann & Thompson 1996; Chambers 1996 . بالنسبة للفكر الجماعتي انظر Sandel 1996. وكرؤية نقديّة انظر Habermas 1996; Chambers 1996 . بالنسبة للفكر النسويّ انظر Frazer 1992; Phillips 1995: 145–65. بالنسبة لدعاة التعدّد الثقافي انظر Williams 1998; Young 2000a.

2- للاطلاع على مقترحات وتجارب ودراسات لحالات أعتمدت فيها الديمقراطية المداولتية راجع: Fishkin 1991; 1995; Elster 1998b; Chambers 1998; Petit 2000. للاطلاع على نقاش حول كيفيّة ضمان التمثيل العادل داخل المنتديات المداولتية يراجع: Williams 2000; De Greif 2000.

ويظلّ الأمر الأساسي في نظرنا هو أن هذا التحوّل في اتجاه منوال للديمقراطية أكثر اعتمادا على المداولة يجعل القضايا المتعلقة بالفضيلة المدنيّة أكثر إلحاحا. ففي منوال التجميع الحسابي للأصوات يُفترض من المواطنين التصرّف وفقا لما تقتضيه منهم حياتهم الخاصّة وعلى نحو يكون أكثر أو أقلّ حرصا على المصلحة الشخصيّة: إذ يُنتظر من كلّ تفاعل مع الغير أن يعكس سلوكا تحكمه أغراض إستراتيجية ويبحث عن أفضل السبل لتحقيقها (عبر المساومة أو إبرام التحالفات أو تشكيل التكتّلات). أما في المنوال المداولتي للديمقراطية فيُفترض من المواطنين أن يتحرّكوا في المجال العام وفق أهداف تنسجم ومقتضى التفاهم المتبادل وليس فقط وفق غايات إستراتيجية تروم فقط تحقيق مكاسب شخصية[1]. لكن يبدو أن هذه الصورة للديمقراطية تحمّل اقتضاء المواطنة الديمقراطية الشيء الكثير. فعلى المواطنين الديمقراطيين أن لا يكونوا فحسب أكثر نشاطا ومشاركة ونقدا للسلطة وتجرّدا من النزعة الوثوقيّة بل يتعيّن عليهم أن يتحلّوا أيضا بروح البحث عن التفاهم المتبادل عبر المداولات بدل البحث فقط عن المكاسب الشخصية من خلال المساومة أو الإكراه. فمن غير مواطنين يتحلّون بمثل هذه الخصال لن تتمكن الديمقراطية من الوفاء بوعودها حول العدالة وقد تنهار تدريجيا تحت ضربات القوى اللاديمقراطية أو اللاليبرالية.

صحيح أن التحلّي على مستوى عالٍ بمثل تلك الخصال والفضائل ليس مطلوبا من كلّ مواطن. فالديمقراطية الليبرالية لا تصلح لا لمجتمع من الشياطين ولا لمجتمع من الملائكة. ومن الأسلم القول بأن العدالة الليبرالية تقتضي عتبة نقديّة تتمثل في وجود عدد كافٍ من المواطنين الذين يمتلكون هذه الفضائل على درجة مرضية. أين سنحدّد تلك العتبة؟ سؤالٌ كهذا يبدو واضح التعقيد ولا يمكن الإجابة عنه على نحو مجرّد.

وأيّا كان الموقع الذي وضعنا فيه تلك العتبة سيقول لنا العديد من الناس إننا قريبون جدّا منها ويتهدّدنا خطر الوقوع فيما دونها. فضلا عن هذا، لا يبعث الاتجاه العام على الارتياح. إذ يبدو أن هناك تراجعا عاما في مدى التزام الناس بالمتابعة النقدية لعمل الدولة وبالمشاركة في الشأن العام وبالحوار في كنف الاحترام المتبادل لبعضهم

1- هذا التعارض بين «الفعل التواصلي» الذي ينشد التفاهم المتبادل و«الفعل الإستراتيجي» الذي ينشد النجاح على الصعيد الأداتي قد صيغ على نحو نسقيّ من قبل هابرماس[Habermas 1979]. (نظريات الديمقراطية المداولتية التي تأثرت بهابرماس تعدّ مجالا من المجالات القليلة التي أثّر فيها التقليد القاريّ، في الفلسفة السياسية، على الفلسفة الأنغلو-أمريكية).وإن كان من الصعب تطبيق التعارض بين الفعل التواصلي والفعل الاستراتيجي على صعيد الواقع إلا أنه يظلّ هاما. ومع أهمية هذه الفكرة، لا نرى ما يمنع الناس من أن يمارسوا أفعالا تواصلية لأغراض إستراتيجية. إذ يمكن أن يكون تسويغي لمطالبي، المتعلّقة بمصالحي الشخصية، من خلال اعتبارات مبدئية مجرّد طريقة لاستباق كل محاولة للاعتراض عليها بإظهار أنني لن أقبل أيّة تسوية تكون على حساب «مبادئي»[Elster 1995; Johnson 1998]. وأحد التحديات الذي تواجهه نظريات الديمقراطية المداولتية هو كيف ننظر، لا فقط إلى كيفيّة تحقيق شروط الفعل التواصلي وتعميمه، وإنّما كيف نقلّص من نسبة أفعالنا التواصليّة ذات الأغراض الإستراتيجية، أو على الأقل كيف نشخّصها ونتخلّص منها. يقول ألستير، بتفاؤل، أن الناس حتى ولو كانوا يدخلون في الأصل المداولة فقط لأغراض إستراتيجية فإنه يمكنهم أن ينتهوا إلى استبطان مقتضى التعقلية، الذي لم يعيروه إلا اهتماما شكليّا في البدء. يسمّي ألستير ذلك بـ«قدرة النّفاق على الدفع نحو التحضّر» [Elster 1998a: 12; Johnson 1998: 172].

البعض [Walzer 1992a: 90]. فالعديد من الناس اليوم يبدون لامبالاة تجاه العمليّة السياسية أو يشعرون بأنّهم غرباء عنها. ووفق استطلاع حديث للرأي، 12 في المائة فقط من الشبّان الأمريكيين قالوا إن الانتخاب هامّ ليكون المرء مواطنا صالحا. علاوة عن ذلك، لا يقترن هذا العزوف بالشباب فقط إذ تبيّن المقارنة مع استطلاعات سابقة، أُجريت في أوساط من هم في الخمسين من العمر، أن «الجماهير العريضة اليوم تعرف القليلَ وتكترث القليل وتقترع القليل وأنها أقلّ نقدا لقادتها ولمؤسّساتها ممّا كان عليه المواطنون من الشباب طيلة الخمسة عقود المنقضية» [Glendon 1991: 129]. وتماثل الوقائع في بريطانيا العظمى هذه المعطيات [Heater 1990: 215].

وباختصار، إنّ ما نشهده هو تنامي الوعي بقيمة الفضائل المدنية في نفس الوقت الذي يشتدّ فيه الخوف من أن تكون تلك الفضائل في أفول مستمرّ. ففي نفس الوقت الذي نلحظ فيه تشديدا متزايدا على حاجة الناس لأن يكونوا مواطنين فاعلين، يساهمون في المداولات العموميّة، نشهد فيه اتجاها عاما نحو العزوف عن الشأن العام واستفحالا لمظاهر السلبيّة والتقوقع داخل الكوكبة الخاصة للأسرة والحياة المهنيّة والمشاريع الشخصيّة.

2. المذهب الجمهوراني المدني

كيف يمكننا التغلّب على «مرضِ التقوقع في الحياة الخاصة» [Habermas 1996: 78] وتشجيع المواطنين على الاستجابة إلى مطالب المواطنة الديمقراطية والتصرّف وفق الفضائل التي تتطلّبها؟ هذا هو السؤال المركزيّ الذي شَغَلَ مدرسة التفكير المعروفة تحت مسمى «النزعة الجمهورانية المدنية». (لا يُحيل مصطلح «جمهوراني» هنا إلى الحزب الجمهوري في الولايات المتّحدة الأمريكية، وإنما إلى الصوَر التي نستحضرها عادة عندما ننطق بهذا المصطلح وإلى تلك الجمهوريات التي أخذت في التاريخ شكل الدول المدن مثل أثينا أو روما أو فلورنسا في عصر النهضة والتي يعتقد الكثيرون أنها شجّعت بنجاح روح المواطنة الفاعلة والحريصة على الشأن العام.)

غير أن الجمهورانيين المدنيين يختلفون حول الإجابة عن السؤال المتعلّق بكيفية تعزيز المواطنة الفاعلة. ولتبسيط الأمر يمكن أن نقول إن هناك فريقين كبيرين داخل النزعة الجمهورانية المدنية المعاصرة. يعمل أحدهما على حمل الناس على الاضطلاع بأعباء المواطنة الديمقراطية وذلك بإقناعهم بأنها ليست «أعباء» في الحقيقة. فلا بُدّ عند هؤلاء أن ننظر إلى المشاركة السياسية والمداولة العمومية لا على أنها حِمْلان أو واجبان ثقيلان وإنما على أنهما مجزيان في حدّ ذاتهما. فعلى الناس أن يلبّوا بشعور من السعادة نداء المواطنة الديمقراطية لأن حياة المواطن الفاعل هي

أرقى أشـكال الحياة الجديرة بأن تُعاش. ويمكن أن نسمِّيَ هـذه الوجهة في النظر إلى المواطنة الفهم «الأرسطي» باعتبار أن أرسطو كان أوّل وأشهر المناصرين للرأي القائل إن المشاركة السياسية لها قيمة في ذاتها.

أمـا الفريـق الثاني فهـو يجتنب اتخاذ موقف من مسألة القيمـة الداخلية لفكرة المشـاركة السياسـية ويعترف بأن الدعوة للمواطنة الديمقراطية يمكن أن تشـكّل فعلا عبئا بالنسـبة للعديد من الناس. ولكنّه يؤكد أن هناك دواعٍ من طبيعة أداتيّة، لكنّهـا قويّة، تجعلنـا نقبل بمثل ذلك العبء حتى نحافظ على اشـتغال مؤسسـاتنا الديمقراطية ونحمِيَ حرياتنا الأساسية[1].

سـأناقش هذا الفهـم «الأداتي» للفكرة الجمهورانية في المقطـع القادم. أما في هذا المقطع فسـأركّز الاهتمام على الصيغة الأرسـطية منها. إنّ السـمة المميزة لهذه الصيغة هي تأكيدها على قيمة المشاركة السياسية في ذاتها ولذاتها بالنسبة للمشاركين. فهذه المشـاركة هي وفـق تعبير آدرين أولدفيلد «الشـكل الأرقى للحياة الإنسـانية الذي يمكن لأغلب الناس أن يتطلّعوا إليه» [Oldlfield 1990b: 6]. وفق هذه الوجهة تكون الحياة السياسية أرقى من تلك الحياة التي يكون همّها الأوحد ملذّات العائلة والمجال الخاص والجِوار والمهنة. فالقصور عن المشـاركة في العمل السـياسي يجعل الشـخص «كائنـا متخلّفا من حيث النمو ويعاني من قصور جوهريّ» [Oldfield 1990a: 187; Pocock 1992: 45, 53; Skinner 1992; Beiner 1992].

مـن الواضـح أننا هنا أمام مثال آخـر من المقاربـة «الكمالية» التـي تحدّثنا عنها في الفصول السابقة والتي تقوم على وجهة نظر حول ما يجعل حياة مّا متميّزة حقّا أو إنسانيّة فعلا [الفصل 6، الم. 4]. وسينظر الليبراليون إليها كما ينظرون إلى كلّ أشكال كماليّة الدولـة عـلى أنها تنتصر، على نحو غير منصف، إلى شـكل من أشـكال الحياة الخيّرة ضـدّ غيره. سـأعود إلى هذا القلق فيما بعد. على كلّ حـال، يصعـب قبول هذه الرؤية لقيمـة المشـاركة السياسية. وكما أقرّ بذلك مناصروها أنفسهم فإنّ هذه الرؤية هي في تناقض صريح مع الطريقة التي يفهم بها أغلب الناس في العصر الحديث معنى الحياة الخيّرة. فأغلب الناس يجدون سعادتهم الكبرى في حياتهم العائلية وفي العمـل والتديّـن والتسـلية لا في السياسـة. وإن وجد البعض منهم أن المشـاركة السياسية تمنحه الرضا عن النفس وتحقّقُ ذاته، يرى الكثيرون أنها عارضة أو أنها قد تمثّل عبئا ثقيلا يستوجب منهم عمـلا دؤوبا للتأكّد مـن أن الدولة تحترم وتدعم حريتهم في مزاولـة مشـاغلهم الشـخصية ورعاية ارتباطاتهم. ورأي كهذا الذي يرى السياسـة، قبل كلّ شيء، أداة لخدمة الحياة الخاصة يشـاطره العديد من الناس من مواقع مختلفة من الطيف السـياسي سواء من جهة اليسار (Ignatieff 1989: 72–3) أو من جهة اليمين (Mead 1986: 254)

1- للاطلاع على تمييز مثيل بين شكلَي النزعة الجمهورانيّة انظر Patten 1996: 26; Burtt 1993: 360; Rawls 1988: 272–3.

أو مـن الليبراليـين (Rawls 1971: 229-30) أو مـن منظّري المجتمـع المدنيّ [Walzer 1989: 215] أو من النسويين [Elshtain 1981: 327].

ويعكس ذلك، في واقع الأمر، خاصية أساسـية للحياة الحديثة سبق أن عبّر عنها **بنيامين كونستان** من خلال تمييزه الشـهير بين حريـة القدامـى وحرية المحدثين. فحرية القدامى، يقول لنا **كونستان**، كانت حرية المشـاركة في ممارسة السلطة السياسيّة لا حرية التمتّع الهانئ بالاسـتقلال الشخصي. فالأثينيـون كانوا أناسا أحرارا لأنهم كانوا يحكمون أنفسهم بأنفسهم على نحو جماعي رغم افتقادهم للاستقلال الشخصيّ والحريات المدنيّـة ورغـم أنه كان يُنتظر منهـم دائما التضحيـة بالملذّات من أجـل المدينة. أما حرية المحدثـين فهي تكمن، في المقابـل، في البحث دون هوادة عن السـعادة التي تحصل من تدبير الشأن الخاص ورعاية الروابط الشخصية بما يقتضيه ذلك من تخفّف من أعباء مهام السـلطة السياسية (وتحديدا من خلال الضمان الدسـتوري لجملة من الحقوق والحريات). وفي حين ضحّى القدامى بالحريّة الخاصة من أجل ترقية الحياة السياسية ينظر المحدثون إلى السياسة كأداة (وحتى كتضحية) يـكونون في حاجة إليها لحماية حياتهم الخاصة.

ويجتهد الجمهوارنيون الأرسـطيون اليوم للوقوف ضدّ هذا التحوّل التاريخي وإعادة تأكيـد أفضليـة «حريّة القدامى» عـلى تصوّراتنا لمعنى الحياة الخـيّرة. ويمكن القيام بذلك بطريقتين: سواء بالاحتفاء بقيمة المشاركة السياسية في ذاتها، أو بالحطّ من شأن الحياة الخاصة. ويستخدم معظم الجمهورانيين الأرسطيين مزيجا من الإستراتيجيتين.

لقـد رأى البعض أن التأكيد الحديث على «الحيـاة» الخاصّة يحمل بين طيّاته نزعة مناهضـة لمدنيّـة الإنسـان وكذلك نفيـا للطبيعة الاجتماعيـة المتأصلّة فينـا. إذ يرى **ماركس** مثلا أن الحريّات الفرديّة التي يؤكّد عليها الليبراليون هي حريات: «الإنسان منظورا إليه كجوهر مسـتقل بذاته منكفئ على نفسه... ولا يقوم حق الفرد في الحرية على اتحادّ الإنسـان بالإنسان وإنما على الفصل بين الإنسان والإنسان. إنها الحقّ في ذلك الفصل» [Marx 1977b: 53]. وفي نفس السـياق يعيب الجمهورانيون الأرسطيون على التثمـين الليبرالي للحياة «الخاصة» نزعته إلى «التذريـر» ويـدافعون مقابل ذلك على المشـاركة السياسـية باعتبارها السـبيل لتحقيق حاجتنا العميقة، كبشر، إلى الروابط والعلاقات الاجتماعيّة.

ومع ذلك، وكما أسـلفنا في الفصل السابق يبقى الوجه الآخر لهذا التحفّظ الذي تبديه الليبرالية تجاه السياسـة هو، في الحقيقـة، تبنيها الفعليّ الدفاع عن الحياة الاجتماعية وعـن المجتمـع المدنـي. فكما لاحظت **نانسي رزنبلوم** يفـترض التصوّر الليبرالي، على وجه خاص، قابليتنا الطبيعيّة للتآلف الاجتماعي:

نعني بالحياة الخاصة تلك الحياة التي تتمُّ داخل المجتمع المدنيّ ولا تتعلق بضرب من الحالة الطبيعية الماقبل اجتماعية أو حالات منافية للاجتماعية من التقوقع أو التحلّل من كلّ صلات... فالحياة الخاصة تمكننا من الإفلات من رقابة المسؤولين العموميين ومن تدخلاتهم وهي تمكّن أيضا من الإكثار من فرص إنشاء جمعيات واتحادات... وأبعد ما تكون عن الدعوة إلى الخمول يُفترض من الحياة الخاصة أن تحثّ على الجدال وعلى تكوين مجموعات تيسّر أكبر نفاذ ممكن للأفراد إلى السياقات الاجتماعية وإلى المناصب في الدولة [Rosenblum 1987: 61].

وحينما تترك الدولة الناس وشأنهم، على صعيد الحياة الخاصة وفي «استقلال تام»، فهي لا تتركهم في عزلة وإنما تتركهم أحرارا في تشكيل «جمعيّات واتحادات» أو ما أسماه رولز «متّحدات اجتماعية حرّة». فلأننا حيوانات اجتماعية سيستخدم كل فرد منا حرّيته للانضمام إلى الآخرين من أجل إنجاز غايات مشتركة. فالحرية الحديثة بالنسبة لـكونستان تتأسّس فعلا على «اتّحاد الإنسان مع الإنسان»، غير أن كوستان كان يعتقد أن اتّحاد البشر كما يتحقّق من خلال التنظّم الحرّ داخل المجتمع المدني شكل أكثر أصالة وأكثر حريّة من تلك الوحدة القسريّة التي تجسّدها الجمعيّات السياسية. فليس القصد من المثال الأعلى للحياة الخاصة حماية الفرد من المجتمع وإنما تحرير المجتمع من سطوة السياسة وتدخّلاتها. ومن الأصحّ النظر إلى الليبرالية لا على أنها حاملة لنزعة مضادة لاجتماعية الإنسان وإنما كـ«تمجيد للمجتمع»، إذ أن الليبراليين «يثمّنون الحياة الاجتماعية باعتبارها أرقى شكل للاكتمال البشريّ وباعتبارها الشرط الحيويّ لتطوّر الأخلاق والمعقولية» في حين تُختزل السياسة عندهم في «شكل فضّ من القسر الضروريّ لاستمراريّة المعاملات الاجتماعية المنظّمة» [Wolin 1960: 363, 369, 291; Holmes 1989: 248; Schwartz 1979: 245].

لا يكفي للدفاع عن النزعة الجمهورانية الأرسطية التدليل فقط على أن الأفراد في حاجة إلى المجتمع ليعيشوا حياتا تكون حقا إنسانية لأن الليبراليين لا ينفون مثل ذلك الرأي. ويتعيّن بالتالي على الجمهورانيين الأرسطيين المضيّ أبعد من ذلك وأن يبيّنوا لنا كيف أن الأفراد في حاجة لأن يكونوا ناشطين سياسيا. وكما رأينا في الفصل 6 (الم.8) هذا التمييز بين المشاركة في المجتمع والمشاركة في السياسة قد وقع طمسه جرّاء النقد الجماعتي للنزعة الـ«ذريّة» الليبرالية. لكن عندما قال أرسطو إن الإنسان حيوان سياسي *zoon politikon* لم يكن يعني بذلك أن البشر هم ببساطة حيوانات اجتماعية. فعلى العكس «إذ يُعتبر الاستعداد الطبيعي لمجرّد التآلف الاجتماعي للجنس البشريّ قصورا فرضته علينا حاجات حياتنا البيولوجية وهي نفس الحاجات بالنسبة للحيوان الإنساني ولأشكال أخرى من الحياة الحيوانية» [Arendt 1959: 24]. أما الحياة السياسية فهي، في المقابل، مختلفة عن مجرّد حياة اجتماعية نعيشها وأرقى منها شأنا.

لقد حاول الجمهورانيون الأرسطيون الجدد التصدّي للتمجيد الليبرالي للمجتمع وإعادة تبوءُ السياسة المقام الأعلى كأرقى شكل من أشكال الحياة. لكنّ الوجهة الليبرالية تخترق كامل العصر الحديث. ففي حين شعر الإغريق أنه «مهما كانت الظروف لا يمكن للسياسة أن تتحوّل إلى أداة لحماية المجتمع»، يعتبر منظّرو العصر الحديث أن على السياسة خدمة المجتمع وإن كانوا يختلفون حول طبيعة المجتمع الذي يتعيّن على السياسة خدمته. فقد يكون [كما تقول أرندت] «مجتمع المؤمنين كما كان الأمر في العصور الوسطى أو مجتمع المالكين كما هو الأمر لدى لوك أو المجتمع المنخرط في السعي المحموم إلى الكسب كما هو لدى هوبز أو مجتمع المنتجين كما لدى ماركس أو مجتمع أصحاب الوظائف كما هو الشأن في مجتمعنا أو مجتمع العمّال كما هو الأمر في البلدان الاشتراكية أو الشيوعية. ففي كلّ هذه الحالات حرية... المجتمع هي التي تقتضي وتسوّغ القيود التي تُفرض على السلطة السياسية. فتُوطّن بذلك الحرية داخل مملكة الاجتماعي ويصبح القوّة والعنف حِكرا على الدولة» [Arendt 1959: 31]. ونكون هنا أمام حالة من تلك الحالات التي حسمت فيها الليبرالية الجدل التاريخي لصالحها، مثلما عندما تعلّق الأمر بالالتزام بالمساواة الأخلاقية، وكلّ الجدل اللاحق ظلّ يدور بمعنى من المعاني داخل حدود الالتزامات الليبرالية الأساسية.

ولتفسير اللامبالاة التي يبديها الناس في الأزمنة الحديثة تجاه قيمة المشاركة السياسية في ذاتها، يقول الجمهورانيون إن الحياة السياسية اليوم أصبحت فقيرة مقارنة بالمواطنة النشِطَةِ التي كانت لدى الإغريق مثلا. فالحياة السياسية أصبحت خاضعة لقوّة المال وإلى تأثير وسائل الإعلام والارتهان إلى نفوذ «الخبراء» مما جعلها قاصرة على أن تكون مُجزية لأغلب المواطنين. ووفق هذا الرأي إن توصّلنا إلى خلق منتديات للفعل السياسي تحترِم إنسانية البشر (مثلما كان الأمر في أثينا القديمة حيث كانت السياسة تمارس وجها لوجه) وفي أن نَحتاط حتى لا تَستعْمِر قوّةُ المال ووسائل الإعلام والخبرة البيروقراطية هذه المنتديات، ستكون السياسة أوفر جزاء للناس مما هي اليوم. وينسجم على نحو بيّن الموقف الجمهوراني الداعي إلى استحداث منتديات على مستوى ضيّق مع تلك الحجج التي دافع عنها الديمقراطيون المداولتيون الذين يتبنّون هم أيضا مثل تلك الدعوة باعتبارها أحسن سبيل لجعل «الحديث العمومي» في صميم العملية السياسية لا «الاقتراع الخصوصي».

لذلك يكون المشكل الرئيسي الذي يعترض النزعة الجمهورانية ذات المنحى الأرسطي هو مشكل الانتقال من الحالة الراهنة إلى الحالة المنشودة، وفق هذه الوجهة. فإن استحدِثت مثل تلك المنتديات السياسية الديمقراطية سيجد الناس عندها المشاركة فيها مُجزية. ولكن كيف سنتمكن من الانتقال من الوضع الحالي إلى مثل تلك الحالة؟ فالمستفيدون من الوضع الحاضر ومن سلطة المال والخبرة والحظوة التي تمنحها وسائل الإعلام لن يقبلوا عن طواعية التخلّي عن مواقع النفوذ التي يَشغَلُونها.

لهـذا فالإصلاحات التي نكـون في حاجة إليها لـن تحدث إلا إن شـارك المواطنون بأكبر عـدد وتعبّؤوا لتحقيق الإصلاحات التي ستُعزّز دورهم في العمليّة السياسـيّة. لكن طالما ظلّت المؤسسـات السياسـية القائمـة مُحبِطَة وخانقة سـترغب قلّة فقط من المواطنين في المشاركة[1].

ومع هذا، أرى أنه حتى لو استُحدِثَت مثل تلك المنتديات المداولتية سيظلّ العديد مـن الناس يرون في الحياة السياسـية ضربـا من التضحية. فالجمهورانيون الأرسـطيون يعترفون أن الناس رغبوا عن المشـاركة السياسـية لأنهم وجدوا أن السياسة لا تحقـّق ذواتهـم. وفي رأيي ليس تعلّـقنا بالحياة الخاصة نتيجـة (أو على الأقلّ ليس فقط) لعملية الإفقـار التي تعرضّت لها الحياة العامة وإنما هـو نتيجة لما عرفته الحياة الخاصّة من إثراء. فإن لم نَعد نكترث بالمغانم السياسـية فذلك لأن حياتنا الاجتماعية والشخصية أكثر ثراء من حياة الإغريق القدامى.

إن لهذا التحوّل التاريخي أسباب عديدة، نذكر منها: ظهور الحبّ الرومانسي والأسرة الذريّة (وتشـديدها على الحميميّة والخصوصية) ونماء الرخاء (وبالتالي أشـكال متطوّرة من التسـلية والاسـتهلاك) والإجلال المسـيحي لقيمة العمل (الذي لم يكن الإغريق يقدّرونـه) والعـزوف المتزايد عـن الحروب (التـي كان الإغريق يجلوّنهـا أيّما إجلال). فالإغريـق كانوا ينظرون إلى الكوكبة الخاصة ككوكبـة «الحرمان» (وهذا هو أصل كلمة «خاص» private أي حَرم) ورأوا فيها القليل من القيمة (هذا إذا كان لهم حقا أي مصطلح يضاهي مصطلح «خاص» على الإطلاق). أما نحن المحدثون فإننا نجد متعة هائلة في الحميميّة وفي الحبّ وفي التسلية وفي الاستهلاك وفي العمـل.

ويزعم الجمهورانيون الأرسـطيون أن المواطنين السـلبيين الذين يجدون أكبر متعة لهم في ملذّات الأسرة والمهنة، لا في السياسـة، مخطئون وواقعون تحت تأثير وعي مظلّل. لكن ما هو أسـاس هذا التصوّر؟ لا أعتقد أن الجمهورانيين الأرسـطيين قد قدّموا لنا أي دفاع معقول عن وجهة نظرهم تلك حول الحياة الخيّرة. فمثلا، بعد الجزم بأن الحياة السياسـية هي «أرقى أشكال الحياة الإنسانية المشتركة التي يحقّ لمعظم الناس التطلّع إليهـا» يمرّ أولدفيلد إلى القـول «لـن أحاجج على هذه النقطة الأخلاقية. فلقد حظيت عـلى كلّ حال بما يكفي من الحجج طوال التاريـخ في كتابات الفكر الجمهوراني المدني» [1990b: 6]. ولكن، كما أسـلفت منذ قليـل، ظهر هذا الدفاع التاريخي عن أولويّـة الحياة السياسـية في زمـن كان الناس فيه يـرون كوكبة الخاص كوكبة الحرمان. وكما لاحظ غالستن لا يجد الجمهورانيون الأرسـطيون، الذين يذمّون الحياة الخاصة لرتابتها ولاسـتغراقها كامل نشاط الفرد، في الحياة الفعليّة للجماعات ما يبعث على الـسرور وهم في الحقيقة «يحتقـرون» الحياة اليوميّة التي يعيشـها الناس [Galston

1-للاطـلاع على رأي يعتبر أن المشـكل الرئيسي الذي تواجهه النزعة الجمهورانيـة يتمثل في حجة الانتقال هذه انظر Hezog 1986: 483-90; Burtt 1993: 363.

1991: 58-63][1]. (كما سنرى في الفصل 9 كيف اقترن تاريخيا احتقار الجمهورانيين الأرسطيين للكوكبة الخاصّة باحتقار النساء – انظر Volgel 1991: 68; Young 1989: 253; Phillips 1991: 49; 2000).

وتُصنّفُ أحيانا الجمهورانية الأرسطية ضمن شكل من «الجماعتية». ويمكن فعلا أن ننظر إلى هذه النزعة على أنها تمثل مستوى ثانٍ من التفكير الجماعتي. وفي وجهة النظر الجماعتية التقليدية لـ«سياسة الخير المشترك»، يلج الناس مجال السياسة من أجل تحقيق جملة من الغايات المشتركة لها وجود مسبّق وتقوم على عقيدة مشتركة أو على أسلوب تقليديّ في الحياة. أما الجمهورانيون الأرسطيون فيرون على العكس أن الناس ليس لهم أيّة غايات مشتركة من طبيعة قبل سياسية. لهذا يمكن أن يقبلوا بالرأي الذي يقول أن الناس في حياتهم الخاصة لا يتقاسمون غايات ولا يوجد بينهم أيّ وفاق حول الأهداف التي يتعيّن على السياسة العامة انجازها. غير أنّهم يعتبرون أن المشاركة السياسية هي في ذاتها الخير المشترك. فالـ«خير» الذي يتعيّن ترقيته عبر المشاركة السياسية لا يتجسّد في جملة من الممارسات الثقافية القبل سياسية أو في تقاليد مّا وإنما في قيمة المشاركة السياسية في ذاتها ولذاتها.

لكن كلّ محاولة من هذا القبيل لتمييز تصوّر مّا للحياة الخيّرة ومنحه السيادة ستبوءُ بالفشل في المجتمعات الحديثة. فباعتبار التباينات العميقة والدائمة التي تشق المواطنين من حيث رؤاهم للحياة الخيّرة لا يمكننا أن نأمل حصول وفاق بينهم حول قيمة الأنشطة السياسية في ذاتها أو حول الأهمية النسبية للأنشطة السياسية مقارنة بالأنشطة الأخرى التي تُنجز داخل الكوكبة الاجتماعية أو الخاصة. فالناس يختلفون لا فقط حول قيمة الممارسات الماقبل سياسية وحول التقاليد وإنما حول القيمة الخاصة للمشاركة السياسية ذاتها. فأمام «واقعة التعدديّة» لا تندحِرُ فقط النزعة الجماعتية في صيغتها التقليدية وإنما أيضا مساعي إعادة إحياء النزعة الجمهورانيّة الأرسطية[2].

1- انظر أيضا مناقشة هابرماس لـ«الأيثوس الجمهورانيّ المدنيّ وما يتنظره من تلك الفضائل التي أثقلت أخلاقيا كاهل المواطنين منذ العهود الخوالي» [Habermas 1996: 487].

2- يقدّم لنا كونتان سكينر صيغة من الحجّة الأرسطيّة المدنيّة جديرة بالاهتمام. فيبدو كأنه يقبل القول إن المشاركة السياسية لن تكون لها قيمة في ذاتها عند العديد من الناس. إلا أنه يقول إن علينا أن نجعل الناس ينظرون إلى المشاركة السياسية كما لو كانت ذات قيمة في ذاتها ولذاتها وإلا فلن يتكفّلوا بواجباتهم في حماية الديمقراطية من مختلف المخاطر التي تتهدّدها من الداخل ومن الخارج[Skinner 1992: 219-21]. وبلغة أخرى يتعيّن علينا أن نعمل على غرس رؤية للحياة الخيّرة في أذهان الناس للدفاع عن المؤسسات الديمقراطية في حين أننا نعلم جيّدا أنها خاطئة. يبدو ذلك شبيها بالفكرة المنفعيّة حول «تدبير المنزل» التي ناقشناها في الفصل 2 حتى وإن كان سكينر يرى أنه لا بدّ أن يصدّق كلّ المواطنين هذه «الكذبة النبيلة»، في حين أن فكرة تدبير المنزل لدى المنفعيّة تفترض أن النُخبة لا بُدّ أن تكون على علم بالطبيعة الكاذبة لما هي بصدد غرسه في أذهان الناس.

3. الفضائل الأداتية

يترتّب عمّا تقدّم أن الليبراليين لا يمكنهم قبول المذهب الجمهوراني الأرسطي. فهذا المذهب في حاجة إلى إسناد من القوة القسريّة لدولة ذات نزعة كمالية تتدخّل في التصوّرات التي يحملها الأفراد عن معنى الحياة الخيّرة وتُكْرهُم على تبنّي رؤية ما للخير. وتتعارض مثل تلك الممارسات من الدولة مع الالتزام الليبرالي بتأمين الاستقلالية الذاتية للأفراد وبضمان حياد الدولة.

ولا يعني هذا أن الليبراليين، هم مع ذلك بالضرورة، لامبالون تجاه نوعيّة المشاركة السياسية أو حجمها. فعلى العكس، وكما أسلفنا، تقتضي الديمقراطية والعدالة الليبرالية حدّا أدنى من المشاركة الفاعلة والمسؤولة، ولكن يقع الدّفاع، من الوجهة الليبرالية، عن هذه الفضائل المدنية وتكريسها لقيمتها كوسائل لعضد المؤسّسات العادلة، وليس لقيمتها في ذاتها بالنسبة للمشاركين في تدبير الشأن العام.

يميّز رولز بين المذهب الجمهورانيّ والمذهب «الإنسانوي المدنيّ». فوفق المذهب الجمهوراني، لا بُدّ من ترقية بعض الفضائل السياسية لدى المواطنين حتى نمنع الديمقراطية الليبرالية من أن تتحوّل إلى استبداد أو تعصّب دينيّ أو قوميّ. ويلاحظ رولز أن هذا التعليل لضرورة ترقية الفضائل المدنيّة ينسجم تماما مع رؤيته هو لليبرالية طالما يقع الدفاع عن الفضائل باعتبارها شروطا قبلية للعدالة الليبرالية. وفي المقابل يؤكد المذهب «الجمهوراني المدنيّ» (أو ما أسميته المذهب الجمهوراني الأرسطي) أن الفضائل السياسية لا بُدّ من أن تُرقّى لأن «طبيعتنا الأساسية» لا تتحقّق إلا في الحياة السياسية التي هي «المجال الأرقى للحياة الخيّرة». وكما يلاحظ رولز سيظلّ هناك «تناقض جوهريّ» بين المساواتية الليبرالية والنزعة الإنسانية المدنية طالما دافعت هذه الأخيرة عن الفضائل على أساس تصوّر ما للحياة الخيّرة لا على أساس مقتضيات العدالة[1].

لهذا يقدّم لنا الليبراليون تصوّرا مختلفا للفضيلة المدنية يكون محدودا من حيث الطموح وذو طابع أداتيّ. يسمح هذا التصور بتباين وجهات نظر الناس حول قيمة المشاركة السياسية في ذاتها ولذلك فالعديد منهم سينصرفون إلى البحث عن أكبر متع في الحياة وإلى إنجاز أكثر المشاريع في مجالات غير سياسية من الحياة، كمجالات الأسرة والعمل والفنون والدين. ويتعيّن على الديمقراطية الليبرالية أن تحترم قدر ما أمكنها هذه التصوّرات المختلفة للحياة الخيّرة وأن لا تُرغم الناس على تبنّي تصوّر للحياة يثمّن المشاركة السياسية باعتبارها ما يمنح الحياة معنى والنفس الرضا.

1- Rawls 1988: 272-3. للاطلاع على وجهات نظر أخرى حول العلاقة بين النزعة الجمهوريّة والنزعة الليبرالية راجع: Dworkin 1989: 499-4; Taylor 1989a 177-81; Hill 1993: 67-84; Sinompli 1992: 163-71; Patten 1996; Berkowitz 1999; Wallach 2000.

لهذا فعندما ينشغل الليبراليون بمسألة تأمين الحد الأدنى من المواطنة النشطة فهم يقرّون ضمنيّا بأن هناك من الناس من هو أقلّ اهتماما من غيره بالشأن السياسي أو أنه لا يَعبأ به بالمرّة وأنهم سيعملون بالتالي على الحدّ من مطالب دعاة المواطنة الفاعلة حتى لا يضيق المجال أمام التصوّرات المختلفة للخير للتعبير عن نفسها. من المؤكّد أنه على المواطنين الليبراليين الاعتراف بواجب استحداث مؤسسات عادلة عندما تغيب مثل تلك المؤسسات وبواجب دعمها ومآزرتها عندما تكون موضع تهديد. لكن هذا الواجب هو عند العديد من الناس عارض زمنيا ولا يقوى إلا أثناء الأزمات أي عند حدوث تغيّرات دستورية أو عند ظهور تهديد خارجي[1]. فإن وُجدت مظاهر جديّة للجور في مجتمعنا لا يمكن معالجتها إلا من خلال الفعل السياسي ولا بُدّ للمواطنين من إدراك واجبهم في التصدّي لمثل تلك المظاهر. وإن تعطّلت مؤسّساتنا السياسيّة عن العمل، إما لأن الخمول والعزوف السياسي قد بلغا حدّا كبيرا، وإما بسبب سوء استخدام النفوذ، فسيكون على المواطنين عندئذ واجب حمايتها من التفكّك. فأن نبقى صامتين في حين أن الجَورَ يستشري والمؤسسات الديمقراطية تنهار وأن نظلّ نأمل في أن يقوم غيرنا بالدفاع عنها مكاننا هو أن نكون في الحقيقة أمثال ذلك المحتال الذي يريد من الآخرين دفع ثمن الامتيازات التي يتمتّع بها. فعلى كلّ شخص أن يتكفّل بقسطه العادل من عمليّة إنشاء المؤسسات العادلة وصيانتها.

لكن استفحال الجور وصحّة المؤسسات السياسية يتغيّر مداهما من زمن إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر. فقد لا يقتضي منا، في بعض الأوقات وفي بعض الأماكن -رغم أن ذلك قد لا يحدث إلا في حالات الصُدف الحسنة- واجبنا الطبيعي في العدالة المشاركة الفاعلة في الحياة السياسية. فعندما يكون المجتمع على بِنيَةٍ أساسية منظّمة تنظيما محكما وعندما تكون مؤسّساته في حالة جيّدة سيكون عندها الأفراد أحرارا في العيش وفق تصوّراتهم لما هو الخير حتى وإن انجرّ عن ذلك إعطاء وزن أقلّ للمشاركة السياسية أو عدم إعطاءها أي وزن بالمرة.

وبالتالي تكون أحيانا وفي بعض الملابسات المواطنة بمعناها الأدنى هي كلّ ما يمكننا أن نطالب بإقراره. ويقلّص ذلك بمعنى مّا من الحاجة إلى الفضيلة المدنيّة. فالمطالب الملحّة مثلا حول «التعقليّة العمومية» ستكون أقلّ أهمية بالنسبة لمن لا يشاركون في الشأن السياسي. ولكن سيجد الموقف الليبرالي في فكرة المجتمع المدني، باعتباره الحيز الذي يُتابع فيه كل فرد إنجاز تصوّره للحياة الخيّرة، طريقة خاصة به لطرح مسألة الفضيلة المدنيّة وفق معنى مختلف. فبما أن الدولة لا تستطيع أن تستمرّ في أداء مهامها على نحو سليم دون توافر حدّ أدنى من الفضائل السياسية المشتركة بين مواطنين فاعلين (كالتعقليّة العمومية والموقف النقدي تجاه السلطة)، لا

1- حول الوجهةِ التي ترى أن الديمقراطية المداوليّة عارضة، انظر Ackermann 1991.

يمكن كذلك للمجتمع المدنيّ أن يشتغل هو الآخر على نحو سليم دون حدّ أدنى من الفضائل الاجتماعية المشتركة بين مواطنين سلبيين.

وكثيرا ما يقع تقديم واجبات المواطنة الدنيا أو السلبية من خلال مفردات تستعمل لغة النفي - واجب ألاّ تخرق القانون، ألاّ تضرّ بغيرك أو تحدّ من الحقوق والحريات. وباختصار يُنظر غالبا إلى المواطنة بمعناها الأدنى على أنها تقتضي فقط عدم التصدام مع الغير [انظر MacLaughlin 1992a]. غير أن ذلك يتجاهل أحد المقتضيات الأساسية للمواطنة الليبرالية المتمثّل في فضيلة اجتماعية وهي «التحضّر» أو «اللياقة». هذه الفضيلة يتعيّن على الجميع اكتسابها وتعلّمها حتى إن كانوا مواطنين وفق المفهوم الأدنى فقط للمواطنة ما دامت هذه الفضيلة لا تنطبق على النشاط السياسي فحسب وإنما أيضا -وقبل كلّ شيء- على أفعالنا في الحياة اليوميّة وفي محيط الجِوار وفي مختلف المؤسّسات ومنتديات المجتمع المدني.

يحيلنا معنى التحضّر إلى الطريقة التي نُعامل بها من لا تربطنا بهم صلات حميمة ونجد أنفسنا وجها لوجه معهم وفي اتصال مباشر بهم. ولفهم مقتضى التحضّر من المفيد مقارنته بمقتضى عدم التمييز المقترن به. ففي البداية كان الحظر القانوني لكلّ أشكال التمييز بين الناس يخصّ فقط تصرّفات الدولة. فالقوانين والسياسات التي تميّز بعض الناس عن البعض الآخر على أساس العرق أو الجنس قد اختفت تدريجيا في الديمقراطيات الغربية لأنها تنتهك الالتزام الليبرالي الأساسي بالمساواة في الحظوظ. إلا أنه بات واضحا اليوم أن تمتّع المواطنين حقا بالمساواة في الحظوظ أو عدمه لا يتوقّف فقط على ما يصدر عن الدولة من أفعال وإنما أيضا على الممارسات التي تَصدُرُ عن المؤسّسات داخل المجتمع المدني - مجامع مهنية ومدارس ومحلاّت تجارية ومالكين عقاريين،..إلخ. فإن تعرّض الناس للتمييز من قبل صاحب محلّ تجاري أو وكيل عقاري يحمل عنهم أحكاما مسبّقة سيعني ذلك أنهم قد جرّدوا من الحقّ في المساواة في المواطنة حتى وإن لم تُمارس الدولة ذاتها مثل ذلك التمييز ضدّهم. وهذا ما يفسّر كيف أن اقتضاء عدم التمييز قد فُرِض بحكم القانون على الشركات «الخاصّة» وعلى الجمعيّات أيضا.

وليس هذا التوسيع لمقتضى عدم التمييز من مجال الدولة إلى مجال المجتمع المدني مجرّد تغيّر في مدى انطباق القيم الليبرالية وإنما يتضمّن أيضا انتشارا كبيرا لواجبات المواطنة الليبرالية. فواجب معاملة الناس كمواطنين أسواء ينطبق اليوم على معظم قرارات الحياة اليومية للأفراد. ولم يعد يسمح لرجال الأعمال برفض انتداب عمّال من السود أو رفض أداء خدمة للمستهلكين من السود أو تمييز العمال أو المستهلكين من السود عن غيرهم. ليس هذا فقط، فمعايير انعدام التمييز تقتضي أيضا أن لا يُسمح لرجال الأعمال بتجاهل المستهلكين من السود أو معاملتهم بأسلوب غير لائق حتى وإن لم يتيسر تكريس ذلك من خلال القانون. فعلى أصحاب المؤسّسات التجاريّة

أن يجعلوا السود يشعرون فعلا أنهم مُرحّب بهم تماما كما لو كانوا من البيض. وباختصار، لا بدّ أن يُعامل السود بأسلوب حضاريّ. ونفس الشيء ينطبق أيضا على الطريقة التي بها يُعامل المواطنون بعضهم بعضا في المدارس أو في الجمعيات الترفيهيّة وحتى في النوادي الخاصّة.

هذا النوع من التحضّر هو الامتداد الطبيعي لمقتضى عدم التمييز بين الناس باعتباره ضروريا لضمان تمتّع المواطنين بحظوظ متكافئة في المشاركة داخل المجتمع المدنيّ. وهو الآن متغلغل في أعماق المواطنين وفي نفوسهم إذ يتعيّن على المواطنين الليبراليين التعوّد على التفاعل دوما مع غيرهم وفي كلّ وضع وحالة على قاعدة المساواة، حتى إن كانت لهم أحكاما مسبّقة سلبية تجاههم.

إلا أن ما يمكن (وما يتعيّن) تكريسه من خلال القوانين من مقتضى التحضّر ذاك يظلّ محدودا. فإرغام رجال الأعمال على عدم التمييز بين العمال على مستوى الانتداب أسهل بكثير من إجبارهم على معاملة المستهلكين السود بتحضّر. ويمكن النظر إلى تعدّد القوانين والتشريعات في المدّة الأخيرة ضدّ التحرّش الجنسيّ والعرقيّ، التي تشمل الخطب التي تحضّ على الكراهية وكلّ أشكال الترهيب الجسدي، سواء مُورست في المجتمع عموما أوفي المدارس وفي مواقع العمل، كمحاولة لضمان مستوى من التحضرّ. وعندما يتعذّر، في الحالات التي لا يمكن معالجتها بقوانين، إكراه المواطنين على الالتزام بمقتضى المعاملة المتحضّرة - سواء ابتسم الأبيض أو عبّس في وجه عائلة من الآسيويين اعترضت سبيله في مُتنزّه عمومي في جوار بيته - تقتضي عندها المواطنة الليبرالية مثل ذلك التحضّر.

من السهل تسخيف هذا المقتضى بالقول أنه يتعلّق فقط بـ«السلوك الكيّس». ففليب ريف يعتبر هذا التشديد على التحضّر مجرّد واجهة سطحية تخفي عن الأنظار لامبالاة عميقة تجاه الحاجة إلى الآخرين. فكما يقول «لقد عرفنا منذ مدة طويلة ما تعنيه «المساواة» في الثقافة الأمريكية... ابتسامة تعلو المحيّ تطلب منك مثيلها» [ذكر لدى Cuddihy 1978: 6]. أما جون موراي كديهي فينظر إلى التحضّر على أنه محاولة لفرض الـ«ذوق السليم» البروتستانتي (البرجوازي) على أفراد المجموعات الدينية الأخرى. ويرى أن الكاثوليك واليهود (والمسلمين اليوم) قد أرغموا، حتى يمتثلوا إلى «ديانة التحضّر» هذه، على التخلّي عن تصوّرهم لعقيدتهم الحقيقية والذي يقتضي منهم التعبير العمومي عن طاعتهم لدينهم.

صحيح أنه يقع الخلط أحيانا في المجتمعات الليبرالية بين الواجب الأخلاقي في التحضّر والمقتضى الجمالي المتمثل في «السلوك الكيّس». فقد يحدث أن يُستخدم أحيانا داعي السلوك المتحضّر تِعلّة لثني البعض عن القيام بحركة احتجاجية قوية قد تحتاجها مجموعة مضطهدة لإسماع صوتها. إذ قد يُنظر أحيانا إلى «مشهد عمومي»،

توضّبه مجموعة متضرّرة للفت أنظار الناس إلى ما تعانيه، كدلالة على «فساد في الذوق». وقد تُستخدم هذه المبالغة في التشديد على السلوكيات الكيّسة لتكريس الخنوع. ولا يعني التحضّر الحقيقي أن نبتسم إلى الآخرين مهما كان سلوكهم مشينا تجاهنا كما لا يعني أيضا أن تكون جماعة مضطَهدة ملزمة بأن تكون كيّسة مع مضطهيدها. وإنما يعني معاملة الآخرين كأسواء شريطة أن يبادلوننا هم أيضا نفس المعاملة. ورغم وجود تداخل في المعنى بين التحضّر والتأدّب فهما يختلفان لأن التحضّر يفترض الالتزام بمعايير المساواة داخل الحياة العامة في المجتمع بما في ذلك المجتمع المدني وبالتالي بالقيم الليبرالية الأساسيّة[1].

4. منابت الفضائل المدنيّة

و تظلّ بالتالي كل نظرية سياسية تهتمّ بالفضائل المدنية معقولة وإن كان على نحو أداتي حتى لو رفضنا المذهب الجمهوراني الأرسطيّ. ويتعيّن على كلّ نظرية منشغلة بالمشروعية الديمقراطية وبالعدالة الاجتماعية، على وجه الخصوص، أن تهتمّ بفضيلة التعقليّة العمومية في الحياة السياسية وبفضيلة التحضّر على صعيد المجتمع المدني. فكلتاهما ضروريتان للمواطنين حتى ينجزوا واجبهم الطبيعي في العدالة أي إنشاء مؤسسات عادلة ورعايتها. دون مثل تلك الفضائل لن تكون الديمقراطية الليبرالية قادرة على تحقيق العدالة وعلى توفير الاستقرار الاجتماعي والسياسي.

لكن كيف سيتسنى لنا ضمان توافر هذه الفضائل الأداتية؟ كما لاحظ باير «قائمة الفضائل المُنتجة... لا تقول لنا كيف نُترجم تلك الفضائل إلى واقع» [Baier 1994: 222]. فكما رأينا يخشى الكثيرون أن تكون الديمقراطيات الغربية قد وقعت تحت مستوى تلك العتبة النقديّة من حيث تحصيل الفضائل المدنية مثلما يدلّ على ذلك انحسار مستويات المشاركة السياسية وضعف التحضّر. ما الذي يمكن فعله

1- يعتمد كلامي هنا في أغلبه على التصوّر الذي بلوره جيف سبينر حول معنى التحضّر [ch.3: 1994]. وهو يعتمد أيضا على رؤية باتريسيا وايت لمعنى التحضّر أو ما تسميه «اللياقة» [1992] رغم أني أختلف جزئيا معها. فتبدو وايت مهتمّة قبل كلّ شيء بتطوير المستوى العام للـ«اللياقة» في المجتمع لا بالقضاء على المظاهر انعدام التحضّر الصارخة لدى فئات اجتماعية بعينها يمكن تشخيصها. فهي مثلا تقارن ابتسامة النادل ولطف معاملته في المقاهي الكنديّة بالوجه العبوس للنادل في المقاهي البولندية ومعاملته الخشنة للزبائن [1992: 208] وتقول إنه علينا تربية الأطفال حتى يكونوا كيّسين مع الغرباء. ومع أني أتفق معها على أنه من الأحسن أن يبرهن الناس على امتلاك درجة ما من اللياقة في المعاملة للغير وأن توافر حدّ أدنى من هذه اللياقة ضروري لاشتغال الديمقراطية فإنني لا أعتقد أن المشكل الرئيسي للتربية على المواطنة يتلخّص في ذلك. ففي نظري النادل الذي يكون عموما لطيفا عند الحدود الدنيا للطف مع جميع زبائنه هو أخلاقيا أفضل من ذلك النادل الذي يكون لطيفا مع الزبائن عموما ولكنه قاس في معاملته للسود منهم. فهذا الأخير يمكن أن يبرهن على لياقة كبيرة على المستوى العام أما في ما يتعلق بمجموعات بعينها فقد يصدر عنه سلوك يضرّ بمجمل المعايير الأساسية للمواطنة الليبرالية. لكنني أتفق مع وايت حول أهميّة أن يكون المرء متنبها إلى التغيّرات الثقافية في معايير التحضّر [White 1992: 215; Young 1993]. للاطلاع على نقاش أكثر نقدا لفكرة التحضّر انظر Calhoun 2000.

لعكس الاتجاه؟ ما هو شكل «المشروع التكويني» الذي يتعيّن على الدول العمل على تحقيقه لتكريس تلك الفضائل (Sandel 1996: 6)؟

ستكون إحدى المقاربات هي تلك التي تعمل على فرض واجب قانوني يُلزم الناس بالتحلّي بمثل تلك الفضائل. فيمكن مثلا إصدار قانون يُلزم كل شخص بالاقتراع أو حضور التجمّعات التي تنظّم كل شهر في الحيّ الذي يقطنه لمناقشة الشؤون السياسية. وقلّة هي البلدان التي فيها مثل تلك القوانين فأوستراليا لها قوانين مُلزمة بالاقتراع ولكوريا الجنوبية قوانين تفرض إقامة تجمّعات سياسية في الأحياء. إلا أن تلك المحاولات تظلّ عاجزة على التغلّب على ظاهرة «الخصخصة للحياة المدنيّة» ولا تستطيع القيام بما يضمن مشاركة المواطنين فعليا وبكامل المسؤولية. وبالفعل قد يزيد إكراه المواطنين على الانخراط في أنشطة سياسية يستنكفونها من مشاعر الحنق لديهم تجاه العمليّة السياسيّة. ويعسر، في كلّ الأحوال، معرفة كيف يمكن أن تُضبطَ فضائل التحضّر والتعقليّة العموميّة بقوانين.

إنه يحقّ لنا أن نأمل في أن يتلقّن الناس من خلال المشاركة السياسية ذاتها معاني المسؤولية والتسامح. فحتى لو دخل الناس مجال المشاركة السياسية مُكرهين أو عن مضض سيوفّر لهم ذلك فرصة للتعرّف على أفكار جيّدة ولاختبار هويات جديدة وأشكال أخرى من التعاطف. ونحن هنا أمام موضوعة من الموضوعات المعهودة في النظرية الديمقراطية تعود بنا إلى روسو وستوارت مِلْ اللذان اعتقدا أن المشاركة السياسية «توسّع الآفاق الفكرية للأفراد وتعوّدهم على إدراك المصالح الثاوية وراء الظروف الشخصية والمباشرة المحيطة بالناس وتنبّههم إلى أن المشاغل العامة هي التي يتعيّن أن تستقطب اهتمامهم» [Oldflied 1990a: 184].

غير أنه من المؤسف أن يبدو هذا الإيمان بالوظيفة التربوية للمشاركة السياسية مُغرقا في التفاؤل. فتشديد هؤلاء على المشاركة لم يَصحَبهُ إلى حدّ الآن توضيح لكيفيّة تأمين مشاركة المواطنين في الشأن العام على نحو مسؤول أي بروح الحرص عليه لا بروح البحث عن المصلحة الخاصة والاتكال على الأحكام المسبّقة [Mulgan 1991: 40-1]. وقد يستخدم مواطنون متنفّذون نفوذهم على نحو لامسؤول لتحقيق فوائد واكتساب حقوق لا يقدر المجتمع على توفيرها لهم أو لاستصدار قوانين تُعفيهم من الضرائب أو تَقطع المعونة عن المُعوزين تحت «ذريعة خمول الفقراء أو غرابة أطوار الأقليات العرقية أو وقاحة نساء الأزمنة الحديثة وافتقارهن لحسّ المسؤولية» [Fierlbeck 1991: 592].

صحيح أن سياسة مشاركة ناجحة تقتضي القدرة على تشكيل تكتلات تساعد على النموّ النسبيّ لفضائل العدالة والتعقليّة العمومية. لا أحد يستطيع أن ينجح في الحياة السياسة إن لم يبذل جهدا للاستماع لوجهات نظر الآخرين ومعرفة حاجاتهم وإن لم يعمل

على التلاؤم مع مقتضياتها. لكن يمكن في حالات عديدة تشكيل تكتّلات قادرة على الفوز تظلّ مع ذلك جاهلة بمطالب الفئات المهمّشة. ونرى فعلا أنه حين تكون شريحة من المجتمع موضعا لأحكام مسبّقة يمكن أن يكون تجاهلها أو التهجّم عليها أفضل سبيل لتحقيق مكاسب سياسية.

لا يُتوقّع إذن أن توفّر لنا المشاركة السياسية لوحدها الحلّ المرضيّ لمشكل الفضائل المدنيـة. وقد أكّد العديد من الدارسـين لهذه المسـألة أنه من الضروري أن نعمل على تعزيز الفضائل المدنية وتنميتها على نحو غير مباشر. فعوض أن تفرض الدولة على الجميع واجب المشـاركة السياسـية أو الالتزام بالفضائل المدنية اقترح البعض مشروعا لإقامة «منابت للفضائل المدنية». والهدف من ذلك هو تشخيص المؤسسات والممارسات التي تلقّن الفضائل المدنية ثم النظر فيها بعـد في كيفيّة حمايتها ودعمها.

مـا هي منابت الفضائل المدنيـة؟ إنها تلك المجـالات المتعدّدة في المجتمع الليبرالي التي تقوم بدور في غرس الفضائل المدنيّة في أذهان الناس وهي تشـمل السوق وجمعيات المجتمع المدني والأسرة. واسمحوا لي بالنظر في كل واحدة منها على حدة.

كثـيرا ما يثمّن منظّـرو **اليمين الجديد** السـوق باعتبارها مدرسـة لتعليم الفضائل المدنيّة. وقد استهدفت العديد من الإصلاحات التي اتخذت في فترة الثمانينات من القرن الماضي أثناء حُكمي **تاتشر/ريغن** توسيع مدى تأثير السوق في حياة الناس -من خلال تشـجيع التبادل الحر ورفع القيود عـلى التبادل التجاري وتخفيـض الضرائب وإضعاف الاتحـادات النقابيـة وتقليص المنح الاجتماعيـة- وذلك قصد تعليم النـاس أيضا قيمة فضائـل كالمبادرة الفرديّة والاعتماد على الذات. وكما رأينا في الفصل 4، اسـتخدمت معظم الهجمات الأخيرة لجناح اليمين على دولة الرفاه تحديدا المفردات الخاصة بالمواطنة. فدولة الرفاه تُعدّ مسـؤولة في رأيهم على تفشّي الخمول والسلبية في صفوف الفقراء وعلى ثقافـة التبعيّة والتواكل وعلى تحويل المواطنين إلى رهائـن طيّعة لبيروقراطية ذات نزعة وصائية. أما السـوق فهو، في رأيهم، يشجّع بالمقابل المواطنين على دعم أنفسهم بأنفسهم. فـ**اليمـين الجديـد** يعتقد أن الاعتماد على النفـس لا يمثّـل في حدّ ذاته فضيلة مدنيّة هامة فحسـب وإنما هو أيضـا شرط قبلي لكـي يُقبَـل المرء كعضو كامـل الحقوق داخل المجتمع. وعندما لا يلتزم الأشـخاص بواجب الاعتماد على النفس يعرّضون أنفسهم إلى خطـر البطالـة المزمنة وقد يتحوّلون عندها إلى مصدر للعار لأنفسـهم وللمجتمع برمّته [Mead 1986: 240][1]. وعـدم الالتزام بالواجبات المشـتركة هو عائـق أمام العضوية التامة في المجتمع تماما مثلما أن فقدان الحقوق المتسـاوية هو أيضا عائق أمامها. وفي مثل تلك الملابسات، «يكون إلزام من هو رهين في وجوده إلى غيره بتحمّل مسؤوليته مثلما

1- للاطـلاع على وقائـع تثبت وجود جملة من التوقعات يتنظـر الأمريكيون من بعضهم البعض ومن أنفسـهم تحققها عندما يُنظـر للناس كعناصر كاملي العضوية في المجتمع Moon 1998: 34-5; Dworkin 1992: 131; Mead 1986: 243; Shklar 1991: 413.

يكون الآخرون ملزمين بذلك أمرا أساسيا لتحقيق المساواة وليس متعارضا معها. ولا بُدّ [لسياسية] رفاه حقيقية أن تخضع المستفيدين منها إلى واجبات المواطنة المشتركة بدل أن تُعفِيَهم منها» [Mead 1986: 12 f.].

يقتضي ترسيخ الموطنة الفاعلة لدى الجميع، في رأي مناصري **اليمين الجديد**، المُضيَّ أبعد من تشديد **مارشل** على المواطنة كحقوق ومطالب مشروعة والتركيز بدلا عن ذلك على مسؤولية الناس في كسب رزقهم. وباعتبار أن دولة الرفاه تنزع عنهم تدريجيا هذه المسؤولية لا بُدّ أن يُقطع عنهم التمويل الذي يحصلون عليه بأمان ولا بُدّ أن يُربط صرف المستحقات الاجتماعية بواجبات يَتوجّب أداؤها مثل ما هو الأمر في برامج الخدمة الاجتماعية حيث يشترط من المستفيد من الإعانة الاجتماعية أن يقدّم في المقابل عملا مّا. وهكذا ستُسهم في نظرهم في ترسيخ فكرة الاعتماد على النفس لدى المواطنين.

وهكذا يُنظر إلى السوق على أنه مجال لتحقّق جملة من الفضائل الهامة: التعويل على النفس وروح المبادرة ثم العضويّة الكاملة. فضلا عن ذلك، يُنظر إلى السوق على أنه مُشجّع على التحضّر ما دامت الشركات التي ترفض تشغيل السود أو خدمة المستهلكين السود ستجد نفسها في وضع تنافسي سيئ.

لكنّ محدوديّة السوق كمدرسة لتعلّم الفضائل المدنية تبدو لنا بيّنة هنا. فرفع القيود القانونية على الأنشطة داخل السوق قد أفسح المجال في أكثر الأحيان إلى استشراء مظاهر لجشع لم نعرف له مثيلا وإلى تفشّي أشكال من انعدام المسؤولية تجلّت في فضائح صناديق الادخار والاقتراض وسندات الخزينة الفاسدة التي عرفتها أمريكا مؤخّرا. فالأسواق تربّي في الناس روح المبادرة ولكنّها لا تربّي فيهم حسّ العدالة أو المسؤولية الاجتماعية [Mulgan 1991: 39]. وكلّما ظلّت فئة كبيرة من السكّان تحمل أحكاما سلبية على بعض المجموعات من المجتمع ستظلّ هناك دوافع اقتصادية تجعل رجال الأعمال يستجيبون إلى ما يقتضيه السوق منهم وهو خلق بضائع وخدمات بإقصاء تلك المجموعات[1]. ولا يستطيع السوق أن يلّقن الناس الفضيلة الخاصّة بالمشاركة السياسية والحوار، أي فضيلة التعقليّة العامّة.

ويشدّد «منظّرو المجتمع المدني» على ضرورة قيمتي التحضّر والتحكّم في النفس بالنسبة إلى ديمقراطية في حالة صحيّة جيّدة ولكنّهم يرون أن لا السوق ولا المشاركة

1- للوكيل العقاري مثلا مصلحة اقتصادية في أن يحافظ على الفصل بين الناس من حيث السكن. وفي كلّ الأحوال تنتهك الإصلاحات التي دافع عنها اليمين الجديد مقتضيات العدالة الليبرالية. فوفق بعض الدارسين لم يساعد قطع المساعدات الاجتماعية عن الفئات المعوزة أفرادها على الوقوف على أرجلهم وإنما زاد من حجم الطبقة الفقيرة داخل المجتمع. فاللامساواة بين الطبقات تفاقمت كما أن العمال ذوي الدخل المتدني والعاطلين عن العمل فقدوا فعليّا كل سند وأصبحوا قاصرين عن المشاركة في الحياة السياسية لبلدانهم [Fieri;Leck 1991: 579]. لذا فحتى إن لقّن اقتصاد السوق الناس بعض الدروس حول فضيلة التحضّر إلا أنه ككلّ اقتصاد حرّ يحتكم إلى مبدإ «دعه يعمل» ينتهك المبدإ الذي ينادي بضرورة أن تكون لكامل أعضاء المجتمع حظوظ متساوية في أن يكونوا مواطنين فاعلين في المجتمع.

السياسية قادران بمفردهما على تلقين مثل تلك الفضيلتين. ومحلّ ذلك، يقول هؤلاء، إن التنظّم الطوعي داخل المجتمع المدني -الكنائس والأسر والاتحادات والجمعيات العرقيّة والتعاضديات الخدمية وجماعات البيئة وجمعيات الأحياء والجمعيات الخيرية والإنسانية- كفيل بتلقين فضائل الواجبات المتبادلة. وكما بيّن **مايكل وولزر** «لا يمكن تعلّم التحضّر الذي يجعل السياسات الديمقراطية ممكنة إلا من خلال النسيج الجمعياتي» للمجتمع المدني [Walzer 1992a: 104].

فهذه الجمعيات تواجه بالاستهجان لا بالعقاب القانوني في أكثر الأحيان تقاعس أعضائها عن تحمّل المسؤولية في المسائل المتعلقة بمجال عملها باعتبار أن عملها ذو طابع تطوعي. وبما أن الاستهجان يأتي في معظم الأحيان من العائلة ومن الأصدقاء ومن الزملاء ومن رفاق الدرب، سيكون أكثر قدرة على تحفيز المرء على التصرّف بمسؤولية مما لو تعلّق الأمر بعقاب تُنزله بالفرد سلطة لا شخصية كالدولة. ففي هذا المستوى «يتشكّل طبع المواطن وكفاءته وقدرته» إذ هنا نستبطن فكرة المسؤولية الشخصية والواجب المتبادل ونتعلّم التحكّم الإرادي في ذواتنا الذي هو أساس المواطنة المسؤولة والحقيقية [Glendon 1991: 109].

ويستند الرأي القائل بأن المجتمع المدني «منبت للفضيلة المدنية» [Glendon 1991: 109; 1995] بالأساس إلى المعطيات الواقعية، وهو رأي يمكن أن نجد في الوقائع ما يدعمه كما يمكن أن نجد ما ينفيه. ورأي كهذا قديم وهو إن مثّل وجهة نظر جديرة بالاحترام فهو ليس بالرأي الصائب صوابا يخلو من الشك. فقد يكون صحيحا أننا نتعلّم من خلال علاقات الجوار كيف نصبح جيرانا صالحين إلا أن جمعيات الأحياء والأجوار تلقّن أيضا الناس العمل وفق مبدإ (ليس في حديقتي الخلفية) لمنع التدخّل في الحياة الخاصة في الحالات التي يتعيّن فيها تحديد المساكن التي تقطنها مجموعات تستحقّ المساعدة أو توزيع الوظائف العامة[1]. وكثيرا ما تكون الأسرة «مدرسة للاستبداد» تغرس في الذكور عقلية الهيمنة على النساء (Okin 1992: 65) وتلقّن الكنائس أيضا الناس الخضوع إلى السلطة وتشيع فيهم روح عدم التسامح تجاه العقائد الأخرى كما تبثّ المجموعات العرقية في أبنائها، أحيانا كثيرة، الكراهية تجاه الأعراق الأخرى، وهكذا دواليك.

يعترف وولزر بأن الأسباب التي تجعل معظم الناس «واقعين في فخّ تبعيّة من هذا القبيل قد تُعزى إلى أن «التحضّر» الذي لُقّنوا إياه قائم على التوقير بدل أن يكون قائما على الاستقلال الفكري وعلى النشاط الذاتي». وفي حالات كهذه علينا كما

1- ما من ضير في أن يحتجّ متساكنو حيّ على ما يعتبرونه خطأ مهما كان المكان الذي ارتُكِبَ فيه (المتصدّون مثلا للقوى المتنفّذة الداعمة للتجارب النووية). ولكن هناك مشكل عندما ينظّم المتساكنون في حيّ ما طريقة مشتركة تهيئ لهم سبيل التملّص من دفع حصّتهم العادلة من تمويل البرامج والخدمات العمومية الضرورية لضمان السكن اللائق مثلا لذوي الاحتياجات الخاصة أو لذوي الدخل المحدود.

يقول لنا وولزر أن «نعيد بناء» النسيج الجمعياتي «على أسس جديدة قائمة على الحرية والمساواة». وعلى نفس المنوال عندما تكون أنشطة بعض الجمعيات «تسير وفق رؤية ضيّقة ومنحازة وتخدم مصالح محدّدة» نكون عندها «في حاجة إلى تصحيح سياسي». يسميّ وولزر ذلك «تجمعيّة نقدية» ليؤكد على أن جمعيات المجتمع المدني قد تكون في أمسّ الحاجة هي الأخرى إلى إعادة هيكلة على ضوء مبادئ المواطنة [Walzer 1999a: 106-7].

ولكنّ ذلك قد يصحّ أيضا في اتجاه مغاير. فبدل دعم الجمعيات التطوعية يمكن لهذا التمشي أن يبيح، دون قصد منه، أشكالا من التدخّل السافر في تلك الجمعيّات. فالأمر سواء إن تدخلت الدولة داخل الجمعيات لحماية حقوق المواطنين، أو خارجها إذا تبيّن أن خطرا ما يحيق بتلك الحقوق. فهل نريد من الحكومات أن تتدخّل لإعادة تشكيل الكنائس لجعلها مثلا أكثر ديمقراطية من حيث بِنيتها الداخلية أو لتضمن اكتساب أعضائها مقوّمات التفكير النقديّ بدل روح التوقير والطاعة؟ ألا تؤدي دوما إعادة تشكيل الكنائس والعائلات والاتحادات، قصد جعلها أكثر ديمقراطية داخليا، إلى إحداث خلل في طبيعة عملها، الذي يفترض أن يكون إراديا وغير قسريّ ويهيّئ الجمعيات لتقوم بدور المنابت للفضائل المدنية؟

إنّه سيكون من اللامعقول فعلا أن نتوقع من الكنائس تلقين فضيلة التعقّلية العمومية. فالتعقليّة العمومية أساسية بالنسبة للجدل السياسي ولكنها غير ضرورية وحتى غير مرغوب فيها أحياناً في المجال الخاص إذ لا يُعقل مثلا أن نطلب من مرتادي كنيسة ما أن يتوقّفوا عن الاستنجاد بالكتاب المقدس كلّما تعلّق الأمر بالحسم في المسائل المتّصلة بإدارة كنيستهم.

فمنظّرو المجتمع المدني يطلبون من الجمعيات الطوعيّة ما لا طاقة لها به عندما ينتظرون منها أن تضطلع بدور المدرسة الأساسية أو أن تكون صورة مصغّرة لما هي المواطنة الديمقراطية. وإن كانت هذه الجمعيات تستطيع أن تُعلّم الفضائل المدنيّة فإن ذلك ليس سبب وجودها. فما يجعل الناس ينضمّون إلى الكنائس ويشكّلون أسرا وينخرطون في منظمات ذات طابع إثني ليست الرغبة في تعلّم الفضائل المدنيّة وإنما في خدمة بعض القيم والتمتّع بما يجلبه الانتماء إلى تلك الجمعيات من مزايا. وليس لدوافع كهذه صلة مباشرة ووطيدة بمسألة تنمية روح المواطنة. فأن ننتظر من آباء الكنائس ومن قساوستها أن ينظّموا الحياة الداخلية لمجموعاتهم فينمّون فيها أكثر ما أمكن من روح المواطنة هو أن نتجاهل السبب الذي من أجله وُجدت مثل تلك الجمعيات. (بعض الجمعيات كالكشافة تتكفّل بمهمّة التربية على المواطنة ولكنّها استثناء وليست قاعدة)[1].

1- للاطلاع على تحليل متميّز للدور المعقّد الذي تلعبه الجمعيات في تلقين الفضائل المدنية أنظر Rosenblum 1998. وتقدّم الكاتبة نقدا لاذعا لما تعتبره نظرية ترى الجمعيات المدنية بمثابة «سلسلة النقل» للفضائل المدنيّة. وفق هذه النظرية يكون

ونفس الأمـر ينطبق أيضا على منظّـري «مواطنة الأمومة» الذيـن يركّزون بوجه خاص على الأمومة كمدرسة لتعلّم المسؤولية والفضيلة. ففي رأي دجين إلشتاين وسرا روديك تُعلّم الأمومة النساء معنى مسؤولية حفظ الحياة ورعاية العطوب، وهي دروس لا بُـدّ من أن تصبح المبـادئ التي تهـتدي بها الحياة السياسـية أيضا. فالأمومة تتضمن «موقفـا ميتافيزيقا» يتمثـل في «الرعاية» التي تعطي الأولويـة لمقتضى صيانة العلاقات القائمـة على التطلّع إلى تحقيق مكاسـب جديـدة [Ruddick 1987: 242]. ولهذا الأمر استتباعات حتميّة على القرارات المتعلقة سواء بالحرب أو بالمحيط الطبيعي.

سـأناقش هذه النظريات في المواطنة وفق وجهة الأمومة والمسائل المتعلقة بـ«أخلاق الرعايـة» في الفصل 9. ونشـك في أن تكون الأمومة تقتـضي نفس الخصال أو نفس الفضائـل التي تقتضيهـا المواطنة الديمقراطية إذ كما أشـار بعض النقّـاد لا يوجد ما يـدلّ على أن مواقف الأمومة مثل «الرعاية» تنمّي القيم الديمقراطية مثل قيم «المواطنة الفاعلة والحكم الذاتي والمساواة وممارسة الحرية» [Dietz 1985: 30; Nauta 1992:31; Mouffe 1992a]. وتشـير ديتس إلى أن «الاسـتبداد المستنير ودولة الرفاه وبيروقراطية الحـزب الواحد والجمهوريـة الديمقراطية يمكنها كلّها أن تحترم النسـاء وأن تحميَ حياة الأطفال وأن تُبديَ مشـاعر الشفقة تجاه العَطوب» [Dietz 1992: 76]. وعلى نفس المنوال، من الصعب أن نرى كيف يمكن لفضائل خاصة بالعلاقات الحميمة بين الأم والطفل أن تُنقَلَ لتتحوّل إلى فضائل تصلح لمجال لا شـخصي كمجال المجتمع المدني والمشاركة السياسية تماما مثل فضائل التحضّر والتعقليّة العمومية.

يبدو إذن أننا لا نسـتطيع التعويل لا على السـوق ولا عـلى الأسرة ولا على جمعيات المجتمـع المدني لتلقـين حزمة كاملة مـن الفضائل المدنيّة. فـكلّ واحدة من تلك الكواكـب تلقّننـا بعـض الفضائل الهامـة ولكنها تنمـيّ فينا أيضا أشـكالا من السـلوك يمكن أن تكون مَعيبَةً عندما تُنقل إلى المجال السياسي. لا يستطيع الناس، على كلّ حال، تعلّم فضائل سياسـية كالتعقليّـة العمومية والريبة تجاه نوايا أصحاب النفوذ في أيّة من تلك الكواكب، لأنها تشـتغل وفق مقتضيات الخطاب الخصوصي لا العمومي وتفترض احترام السلطة. قد يتكفّل بعض الأولياء أو بعض الجمعيات، من تلقاء أنفسهم وبدافع الحرص على الشأن العام، بمهمّة ترسيخ هذه الفضائل السياسية في أذهان أبنائهم أو أعضائهم، غير أنّه ليس هناك ما يضمن أنهم سـيفعلون ذلك، كما أنـه لا يُقبل أن تتدخّل الدولة في الشـؤون الداخلية لـلأسر وللكنائس لإجبارها على القيام بمثل ذلك العمل ولن يُسـمح لها بذلك.

كيف سـنتعلّم إذن مثل تلك الفضائل؟ إن الجواب على ذلك وفق الرأي الذي أدلى بـه أخيرا العديد مـن المنظّرين هـو من خلال نظام التربيـة. فعلى المدارس أن تعلّم

على كلّ جمعيّة أن تُدرّب المواطنين على الفضائل التي يحتاجونها في الحياة السياسية.

الأطفال كيف ينخرطون في مثل ذلك العمل النقديّ وفق وجهة أخلاقية تتحدّد من خلال التعقّلية العمومية. أجل، إن تعزيز مثل تلك الفضائل هو أحد مبرّرات وجود التعليم الإجباري. فكما بيّنت آمي غتمان يتعيّن على التلاميذ في المدارس «أن يتلقّنوا لا فقط كيف يتصرّفون وفق ما تطلبه منهم السلطة وإنّما أن يتعلّموا أيضا كيف يفكّروا بروح نقديّة تجاه السلطة إن كان لا بُدّ لهم من أن يعيشوا وفق المَثل الأعلى للديمقراطية القاضي بتقاسمهم كمواطنين السيادة السياسية». فالناس الذين «يُحكَمون فقط من خلال العادات والسلطة... يعجزون عن تكوين مجتمع من المواطنين أصحاب سيادة» [Gutmann 1987: 51].

إنّه لمن الصحيح أن لا شيء في التَمَدْرُسِ في حدّ ذاته يجعل أداءه أفضل من أداء الأُسَر أو الكنائس فيما يخصّ تنمية الفضائل السياسية. فعلى عكس ذلك تماما، نرى أن المدارس استُخدِمت تاريخيا في حالات كثيرة لترسيخ روح التوقير والإجلال للسلطة وإشاعة الشوفينية والكراهية للأجنبي وغيرها من العادات الفكريّة المُشينة والمناقضة لروح الليبرالية والديمقراطية. لكن يرى العديد من المفكّرين اليوم أنه يمكن إعادة تنظيم المدارس حتى تصبح منابت حقيقية للفضائل المدنية التي لا يمكن أن تُعَلَّمَ في مجالات أخرى. فضلا عن ذلك، لا يعترض إلا القليلون على تنظيم الدولة لعمل المدارس، على عكس ما هو عليه الحال بالنسبة للمؤسسات الأخرى التي تؤثّر في أذهان الناشئة إلى جانب المدارس - وسائل الإعلام والأسر والكنائس - [2001 Weinstock]. فحُرّية التعبير وحُرّية الصحافة تمنع تحكُّم الدولة في الإعلام كما أن حُرّية الضمير تمنع الدولة من التحكُّم في الكنائس والحقّ في الحياة الخاصة يمنع الدولة من تنظيم شؤون الأسرة الداخليّة. ونرى اتجاها متناميا في المجتمعات الليبرالية الحديثة إلى اعتبار المدارس مجالا لمعالجة كلّ الأمراض التي تشوب سلوكنا الاجتماعي (حبَلُ القاصرات والتدخين والسمنة والعنصرية إلخ.).

غير أن الفكرة التي تقول أن على المدارس تلقين الناشئة الريبة تجاه السلطة السياسية وكيف ينأون بأنفسهم عن عاداتهم الثقافية وكيف ينخرطون في الجدل العمومي أضحت اليوم محلّ نقاش. فأنصار التقيّد بالتقاليد يعترضون على ذلك لأنه، في نظرهم، يقود الناشئة حتما إلى مساءلة التقاليد وأنواع السلطة التي تُمارس في المجال الخاص سواء كانت أبوية أو دينية. أكيد أن ذلك صحيح. فكما أقرّت غتمان تقتضي التربية على المواطنة الديمقراطية «تزويد الناشئة بالمهارات الفكريّة الضرورية لاطلاع على أساليب في الحياة مختلفة عن تلك التي يعيش وفقها آباؤهم» لأن «العديد من الكفايات الضرورية للاختيار من ضمن أشكال الحياة الخيرة هي أيضا كفايات ضرورية للاختيار من ضمن المجتمعات الخيّرة» [Guttman 1987: 30, 40].

يفترض بالتالي أن لا تشّجع تلك المجموعات الثقافية والدينية، التي يتوقّفُ بقاؤها واستمرارها على قبول أفرادها بتقاليد وبأشكال من السلطة تكرّسها دون نقد، «الحرية والانفتاح والتعدّدية والتقدّم» التي تحضّ عليها التربية الليبرالية [Macedo 1990: 53-4]. وهذا هو السبب الذي يجعل جماعات كالآميش مثلا تحاول فصل أبنائها عن المدارس العمومية أو تسعى إلى إنشاء مدارس دينيّة منفصلة عن نظام التعليم العمومي أو تعليم أبنائها في البيت أو المطالبة بإعفاء أبنائها من مُفردات في مناهج التعليم تُدرّس فيها الفضائل الليبرالية وكيفيّة الاضطلاع بها (الإعفاء من الدروس المخصّصة للتربية الجنسية أو من دروس التربية البدنية للأقسام المختلطة الجنس)[1].

ويخشى بعض المنظرين أن لا توفّر المدارس الدينية المنفصلة عن النظام التربوي العام التربية الضرورية على قيم التحضّر والتعقليّة العمومية حتى وإن تضمّنت البرامج الرسمية تدريسا لهذه الفضائل. فلا تُلقّن هذه الفضائل فقط، أو بالأساس، من خلال البرامج الرسميّة والمعلنة وإنـما من خلال «برامج ضِمنية» أيضا تتعلق بالخصوص بالمحيط العام للمدرسة وبتجهيزاتها [Gutmann 1987: 53]. فالمدارس العامّة مثلا تدرّس جميعها التحضُّر ليس فقط من خلال إعلام الطلبة بالمزايا الأخلاقية لقيمة التحضّر وإنّما بالتأكيد على أن الانتماء إلى الحياة المدرسيّة يجعلهم يَرْبُون بأنفسهم عن اعتبارات الانتماء العرقي أو الديني ويتعاونون مهما اختلفت انتماءاتهم لإنجاز البرامج المدرسية ولتعاطي الأنشطة ضمن الفرق الرياضية. كذلك تعلّم المدارس المشتركة معاني التعقليّة العمومية بإخبار الطلبة لا فقط بوجود وجهات نظر دينية متعدّدة في العالم، وإنما أيضا بأن أناسا مُتعقّلين قد لا يتفقون في الرأي حول مزايا كلّ وجهة من وجهات النظر تلك. كما أن المدارس المشتركة تهيئ ظروفا اجتماعية يستطيع فيها الطلبة إدراك أن الخلاف أمر معقول. فلا يكفي أن نقول للطلبة إن معظم الناس في العالم لا يشاركونهم عقيدتهم إذ طالما لم يجد الفرد حوله إلا أناسا من نفس عقيدته سيقع بسهولة في الاعتقاد بأن كلّ من يرفض عقيدته هو كافر وفاسد الرأي. ولتعلّم التعقّل العمومي لا بُد للطلاب أن يعلَموا وأن يفهَمُوا أن هناك أناسا متعقّلين ولائقين وإنسانيين ولكنّهم ليسوا من دينهم. على هذا النحو فقط يستطيع الطلبة تعلّم كيف يمكن للمعتقدات الشخصية أن تختلف عن التعقلية العمومية وأين يتعيّن أن نرسم الخط الفاصل بينهما. ويقتضي هذا النوع من التعلّم وجود أناس داخل أقسام الدرس من خلفيات دينية وإثنوثقافية مختلفة.

ويعني ذلك أن المثال الأعلى الذي تصبو إليه التربية الليبرالية يفترض درجة مّا من تحرّر الطلاب من ثقافة جماعاتهم وعاداتهم ويقتضي منهم تفاعلا مع من ينتمون إلى جماعات وثقافات أخرى. وتسمّي مايرا لافنسن هذا النوع من التربية بمثَال «المدرسة

1- للاطلاع على دراسة لموقف المجموعات الدينية التي تريد تعليما مُنفصلا لأبنائها لتجنيبهم التربية الليبرالية التي تبثّ فيهم روح الاستقلال الذاتي انظر McLaughlin 1992b; Halstead 1991; Spinner 2000.

المنفصلة» [Levinson 1999]. ولا يستوجب هذا المثال رفضا مطلقا لفكرة المدارس المنفصلة عن المنظومة العمومية ولا رفضا للتدريس الخاص وإنما يعني فقط ضرورة البحث، على الأقلّ في مستوى مّا، أو في مرحلة مّا من العملية التربويّة، عن محيط تعليمي يُدمِجُ في صلبه فئات وجماعات متمايزة عن بعضها. قد يتواءم ذلك مع تعليم خصوصي في المرحلة الأولى من العمر مثلا ثم تعليما أكثر إدماجا في المرحلة الإعدادية. أو قد يقتضي تبادلا للبرامج بين الطلبة والأساتذة كما بيّن ذلك كالن عندما كتب : «إن المطلب الأساسيّ يتمثّل في أن تتضمّن التربية في مرحلة ما تفاعلا نقديّا ومتعاطفا مع معتقدات وأساليب في العيش قد تكون على طرفي نقيض مع ثقافة الأسرة أو الدين أو الجماعة الإثنية التي وُلد فيها الطفل» [Callan 1997: 133][1].

وستقاوم العديد من المجموعات الدينية المحافظة كل محاولة لجعل أبناءها يتفاعلون، بشيء من التعاطف، مع ديانات أو أساليب في العيش مغايرة لتلك التي لهم. فبعض المجموعات كالآميش تجتهد لتجنيب أعضائها أي اتصال مع أعضاء الجماعات الأخرى كما تقبل مجموعات أخرى بالتعليم المشترك ولكنها تُعارض بشدة إدراج دراسة أساليب في الحياة مناقضة لعقائدها (الجنسية المثلية مثلا) ضمن البرامج الرسميّة للتعليم. هذا الإصرار على رفض التعامل مع أساليب أخرى في العيش يمكن أن يعيق انتشار الفضائل المدنية الضرورية لنمط اشتغال الدولة الحديثة. إلا أن قولا كهذا لا يُتوقّع منه أن يُقنع المجموعات الدينية المحافظة ما دام العديد منها يتوجّس الشرّ في الدولة الحديثة ويراها أداة لإشاعته في العالم.

إن هذا الأمر يضع الليبراليين في مأزق، فالعديد منهم ينظر برضا إلى حياة كحياة الأميش الهانئة وبتفهّم للقوانين التي يتقيّدون بها. ويصحّ ذلك على وجه الخصوص بالنسبة لليبراليين السياسيين الذين ناقشت رأيهم في الفصل السابق. أن نفرض «قيمنا» الليبرالية على مجموعات ترفضها فذلك يُعدّ ضربا من ضروب «التعصّب» [انظر الفصل 6 الم. 7]. هذا الفريق من الليبراليين السياسيين سيقبل تعديل شروط التربية على المواطنة حتى يحدّ من أثرها على سلطة الدين وهيبة الأبوين. فويليام غالستن مثلا يقول إن الحاجة إلى تعليم الناشئة كيف تنخرط في الجدل العمومي وتَحكُم على أداء الزعماء السياسيين، «لا يسوّغ النتيجة القائلة إن على الدولة توجيه التربية العمومية (أو بإمكانها أن تقوم بها) لتغرس في أذهان الناشئة روح التفكير والشكّ تجاه أساليب عيش موروثة عن السلف وراسخة داخل الجماعات المحليّة» [Galston 1991: 253; Rawls 1988: 267-8]. ولكنّه يعترف بأنه ليس من السهل على المدارس تحفيز الاستعداد لدى

1- للاطلاع على دفاع قويّ عن فكرة «تعليم منفصل» انظر Levinson 1999. وكما تقول ليفنسون «يصعب على الأطفال تحقيق الاستقلالية داخل حدود أسرهم فقط وداخل حدود الجماعات التي ينتمون إليها أو حتى في إطار المدرسة التي تكون معاييرها هي نفس معايير الجماعة التي ينتمون إليها. إن أردنا أخذ مقتضيات الاستقلالية الذاتية مأخذ الجد علينا أن نفكر في مكان منفصل عن المحيطِ الذي ينشأ فيه الطفل» [Levinson 1999: 58].

الناشئة لمساءلة السلطة السياسية دون أن يضعف ذلك فيهم «ديمومة الإيمان بسلامة» أسلوب أسلافها في العيش.

هل يتعيّن على الدولة الليبرالية اقتضاء حدّ أدنى من التدريس العام الإدماجي باسم التربيــة على المواطنة؟ للجواب على ذلك يحســن التمييز بين ضربــين من المجموعات الدينية يمكــن أن تطلب الإعفاء من التدريس العمومي المشــترك. البعض من هذه المجموعــات هي على شــاكلة جماعة **الآميش** التي عزلت نفســها طوعــا عن المجتمع العريض وتجنّبت المشــاركة في السياســة والانخراط في المؤسّسات الكبرى للمجتمع المدنيّ. فهم لا يصوّتون ولا ينتدبون عمّالا ولا يسعون إلى التأثير في السياسات العامة (إلا في الحالات التي يمكن أن تضرّ فيها سياسة ما بنزعتهم إلى الانعزال) ويرغبون فقط أن يُترَكوا وشــأنهم. فطالما أنهم لا يشاركون لا في السياسة ولا في المجتمع المدني، ليس مــن الملحّ أن يتعلّموا فضائل التحضّر والتعقّل العموميّ. يســمي **جيف سبينر** الـآميش «أشــباه مواطنين» ويقول إنهم، ما داموا قد تخلّوا عن حقّ المشــاركة، يمكن أيضا أن يُعفَوْا من المســؤولية المقترنة بها بما في ذلك مســؤولية تعلّم التحضّر والتعقّلية العموميّة وممارســتها [Spinner 1994: 98]. لذلك يدعم حقّهــم في فصل أبناءهم عن المدارس عند بلوغ سن 14 قبل أن يبدؤوا في التعرّف على سمات المجتمع الواسع وقبل أن يأخذوا في التفاعل مع أطفال من غير جماعتهم. وباعتبار أن هذه الجماعات صغيرة الحجم ومُلزمة بالتقيّد بشروط الانعزال الذي فرضته على نفســها فهي لا تمثّل أيّ تهديد لتقاليد المواطنة الليبراليــة في المجتمع عموما. ولكن لا يجــب، في رأينا، أن تُدعم مجموعات كتلك، مادامت لا تقبل أي التزام بالعمل ســويّة مع الآخرين لمعالجة مشــاكل الحيف والجور داخل المجتمع. فهم، بمعنى ما، من المحتالين ما داموا يستفيدون من مزايا نظام اجتماعي ليبرالي قارّ ولا يقومون بشيء للحفاظ عليه[1]. ولكن تســمح مع ذلك الدولة الليبرالية بوجود مثل هؤلاء المحتالين والمستفيدين[2].

خلافــا لهذه المجموعة، تنشــد مجموعات دينية أخرى، تريد أيضــا إعفاء أبنائها من التعليم في المدارس المشتركة، المشاركة بفعالية في المجتمع المدني وفي الحياة السياسية

1- إن هــذا يمثـل نوعا من الحجج مختلفا عن ذلك الذي دافـع عن اعفاء الآميش بالقول ان مدارســهم المنفصلة توفر تربية عـلى المواطنة. لقد كانت هذه وجهة نظر المحكمة العليــا الامريكية التي اعتبرت ان النظام التربوي للاميش يعد الاطفال الاميش حتر يكونوا مواطنين صالحين لانهم سيكونون اعضاء منتجين ،مسالمين في جماعة الاميش (vio yoder 406 US 205 (1972)). ومع ذلك، وكما أسلفت، تقتضي المواطنة الليبرالي ما هو اكثد من ان يكون المرء مطيعا للقانون ومستقلا بنفسه اقتصاديــا. فهــي تقتضي أيضا التحضر والتعقل العمومي. للاضطلاع علر نقد لفهم يودر للمســؤوليات المدنية انظر Arnessay and Shapiro 1995.

2- كــما لاحظ سبينر ليس من المحتمل أن يكون هناك العديد من تلــك المجموعات ما دام ثمن «المواطنة الجزئيّة» هو أن يَحرِم الفرد نفســه من معظم الفــرص والموارد التي يوفّــرها له المجتمع (Spinner 1994:ch.5). وفعلا يمكن للشــخص أن يعــترض عــلى هذا الإعفاء للأميش لا لأنهم يمثلون خطرا على المواطنة الليبرالية على نحو عام وإنما لأنهم يقلّصون على نحو خاطئ فرص أبنائهم في الحياة بما في ذلك تلك الفرص التي تتيحها المواطنة الديمقراطية [Gutmann 1980]. فسبينر يقول أنه رغم الإعفاء من التعليم العام الإجباري يتعلّم أبناء الأميش من خارج جماعتهم ما يكفي ليوفّر لديهم خيارات هامة تصلح لهم عند مغادرتها.

والتأثير في القرارات السياسيّة عامّة. ويشمل ذلك المجموعات الأصولية المسيحية في الولايات المتّحدة والإسلاميّين الأصوليّين في بريطانيا. وبفعل أن هذه الجماعات قد اختارت حقاً تفعيل حقوقها في المواطنة الكاملة يكون عليها أن تقبل بالتالي بنوع من التربية تقتضيها المواطنة المسؤولة بما فيها واجب التفاعل الإيجابي داخل مسار العملية التربوية مع أساليب في الحياة مغايرة لأساليبها هي.

وتعترضنا هنا جُملة من المصاعب العمليّة وأسئلة فلسفية عديدة حول دور المدارس في غرس الفضائل في أذهان الناس. فمن جهة يمكن للمدارس أن تملأ فراغا كبيرا من خلال تدريس بعض الفضائل السياسية التي لا يتمّ اكتسابها ضرورة داخل الأسر أو الجمعيات ذات الطابع الخاص. ولكنّ المدارس جزء من المجتمع الواسع ومن الخطإ الاعتقاد أنه يمكنها أن تشتغل على نحو سليم إذا لم تلقَ الأهداف التي تعمل على تحقيقها الدعم من المؤسسات الاجتماعية الأخرى. فإن اقتنع أولياء التلاميذ وكذلك الكنائس أن التربية التي تقدّم لأبنائهم في المدارس على شفتي نقيض مع معتقداتهم، لن يدعموا تلك المدارس ولن يحرصوا على نجاح أبنائهم في الدراسة فيها وقد يعملون على منعها من أداء رسالتها. فمدرسة تكون حقا «منبتّة» وتشتغل على نحو منفصل عن المؤسسات الاجتماعية الأخرى أو في اتجاه مضادّ لها لن تنجح في أداء مهامها.

وقد بات واضحا في كلّ الأحوال أنه لا يمكن التعويل على مؤسسة واحدة باعتبارها لوحدها «منبتا للفضائل المدنية» وأن المواطنين يكتشفون التراكب بين جملة من الفضائل من خلال إدراكهم للتراكب بين جملة من المؤسّسات. ويأمل الليبراليون في أن يُفرز هذا المزيج العرضي بين التأثيرات المتعددة حدّا أدنى لضمان توفّر تلك العتبة النقدية التي دونها تنعدم الفضيلة المدنية.

لكن قد يبدو هذا النقاش، حول إن كان المواطنون يتعلّمون الفضائل أم لا، خارج الموضوع. فبعد كلّ هذا، يظلّ المشكل الأساسي لكلّ نظرية أداتية في الفضيلة هي لماذا يتعيّن على الناس اختيار فضيلة ما عندما يبرز نزاع بينها وبين تفضيلات وأهداف أخرى. فكما أكّدتُ فيما سبق لا تقول الوجهة الليبرالية إن الالتزام بالفضائل مجزٍ في حدّ ذاته إذ يمكن أن يري فيه البعض ضربا من التضحية أو العبء. فما الذي سيجعل المواطنين يختارون الاعتماد على العقل العمومي إن كانوا يستطيعون الحصول على ما ينتظرونه من العملية السياسية بالتلويح باللجوء إلى القوة ومن خلال المساومة أو من خلال حصد أعداد وفيرة من أصوات الناخبين؟ لماذا الالتزام بشروط التحضّر ما دام المرء يستطيع الاستفادة من أشكال التمييز القائم ومن الأحكام المسبّقة تجاه المجموعات الأقلية؟

من المؤكّد أنه لو أعرض العديد من الناس عن العقل العمومي وعن فضيلة التحضّر ستصبح شرعية المؤسسات الديمقراطية واستقرارها موضع سؤال. وطالما ظلّ

لكلّ منّا سبب يرتبط بالمصلحة الشخصية يجعله معنيّا باستقرار المؤسّسات الديمقراطية ستكون، لنا أيضا مصلحة شخصيّة في الاهتمام بمستوى التزام الناس بالفضيلة داخل المجتمع. غير أن مصلحة كهذه تظلّ بعيدة تُطرح على الأمد الطويل ولا تفسّر لنا تفسيرا كاملا ما الذي يدعو الشخص للفعل وفق ما يوصي به العقل العمومي في وضع ما أو وفق ما تقتضيه شروط التحضّر. فإن كان لا يمكن أن يكون لفعلي أثر ذو أهمية على الحالة الصحيّة العامة للنظام الديمقراطي ما الذي يجعلني أعطي الأولوية لمصلحتي، على المدى البعيد، في تنمية الفضائل المدنيّة كوسيلة لخدمة مصالحي على المدى البعيد على حساب مصلحتي الآنية، على المدى المنظور، في تحقيق تصوّري لما هو خير لي باعتماد وسائل الترهيب أو استغلال أوضاع التمييز العنصريّ إن لزم الأمر ؟

دون مفاجأة يستخدم الليبراليون نفس المستويين في الإجابة عن السؤالين كما رأينا ذلك في الفصل السابق. فعلى المستوى الأوّل يشدّد الليبراليون على أنه يُفترض من المواطنين أن يكونوا حائزين على حسّ في العدالة وأن يُطوّر الالتزام المشترك بمبادئ العدالة حسّا تضامنيا يوحّد أفرادا لهم تصوّرات مختلفة لما هو الخير. وعلى مستوى آخر يقول الليبراليون القوميون إن وحدة اجتماعية تقوم على مبادئ العدالة فقط تظلّ هشّة ولا بُدّ من عضدها وتثبيتها لاحقا من خلال تنمية حسّ مشترك في الانتماء القومي يتأسس على لغة مشتركة وتاريخ مشترك ومؤسسات عمومية.

يتّسم موقف الكثير من الليبراليين بالتردّد حيال هذا المستوى الثاني من بناء الأمة، كما لاحظت في الفصل السابق، ويفضّلون التعويل فقط على حسّ العدالة باعتباره حافزا يجعل الناس يقبلون بما تقتضيه منهم المواطنة المسؤولة والفاعلة. لكن هذا الضرب من بناء الأمة يُقبل به في الواقع، على نحو مُضمر، تقريبا من سائر منظّري الديمقراطية المداولتيّة والفضيلة المدنيّة. وتكتفي مثلا الكثير من المفاهيم حول التعقليّة العامة بالتسليم فقط بأن المواطنين يشتركون في نفس اللغة وأن الدول الديمقراطية تشكّل «جماعة تواصل»[1]. ويصعب علينا فعلا أن نتخيل كيف تكون المداولة الديمقراطية ممكنة دون وجود لغة مشتركة. فانتشار لغة مشتركة بين الناس داخل كلّ دولة هو أحد الشروط الرئيسية لبناء الأمة، في رأي المنظّرين السياسيين، ووجود مثل تلك اللغة يجعل صحّة مشروع البناء القومي مقبولة. وبالفعل يقول القوميون الليبراليون أن الانتقال من المنوال التجميعي الحسابي إلى المنوال المداولتي للديمقراطية والشعور بالحاجة إلى الفضائل المدنية الكبرى يعضّد الحجّة الداعية إلى ترسيخ الشعور بالانتماء المشترك إلى أمة.

1- حول مركزية هذه الفرضية في النظريات الديمقراطية انظر Wright 2000. وهي تؤكد أيضا على تكاليف ذلك بالنسبة للأقليات اللغوية وهذه مسألة سأتطرّق إليها في الفصل القادم.

إن الإحساس المشترك بالانتماء القومي - كما بيّن **ديفد ميلر** «هو الشرط القبلي لتحقيق أهداف سياسية كالعدالة الاجتماعية والديمقراطية المداولتيّة» [Miller 1995: 162, 96; Kymlicka 2001: ch.10].

5. المواطنة الكوسموسياسيّة

لقد تعرّضت هذه المحاولة لربط المواطنة الفاعلة والديمقراطية المداولتيّة بالقوميّة الليبرالية لنفس النقد الذي تعرّض له التصوّر القومي الليبرالي للعدالة التوزيعيّة وتحديدا لأنه يتجاهل الحاجة إلى تصوّر للديمقراطية يكون من طبيعة «كوسموسياسيّة» وعابرة للقوميات. وكان البناء القومي الليبرالي قد ساعد في الماضي على تعزيز الديمقراطية وتطويرها على الصعيد القومي وما نحتاجه اليوم هو تصوّر أشمل للمواطنة الديمقراطية يركّز على المؤسسات فوق القومية والدوليّة كالاتّحاد الأوروبي والأمم المتّحدة والبنك العالمي. وأحد الأسباب التي تجعلنا نرغب في عضد تلك المؤسّسات الدوليّة هو أننا نؤمن بتصوّر شامل للعدالة وبالتالي بالحاجة إلى نقل الموارد من مواطني البلدان الثريّة إلى مواطني البلدان الفقيرة. فما يجعلنا نتطلّع إلى مؤسّسات سياسيّة تكون كوسموسياسيّة هو أننا نؤمن بتصوّر كوسموسياسيّ للعدالة. لكن هناك أسباب أخرى غير هذه تجعلنا نروم تركيز مؤسّسات سياسيّة دوليّة. إذ يتزايد الشعور بالحاجة إلى مثل تلك المؤسّسات لمعالجة المشاكل التي يطرحها الاقتصاد المُعَوْلَم والتحدّيات المتعلّقة بالمحيط الطبيعي والأمن الدولي. كنتيجة لكلّ ذلك شاهدنا فورة حقيقية في عدد المنظّمات الدولية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

صحيح أن هذه المؤسسات لا تنسجم كما ينبغي مع النظريات الراهنة في الديمقراطية القائمة على فكرة أولويّة مفهوم الأمة. وقد كشفت، في الوقت الحاضر، هذه المنظّمات فوق القوميّة عن «عجز ديمقراطي» كبير وهي تتمتع بمشروعية عمومية ضعيفة في نظر مواطنيها. فهي منظّمات يقوم عملها أساسا من خلال العلاقات بين الدول وبتأثير ضعيف أو منعدم أحيانا من المواطنين كأفراد. فضلا عن ذلك، فقد نمَت هذه المؤسّسات كلّ واحدة على حِدة استجابة إلى حاجات محدّدة دون أي نظريّة عامة أو تصوّر للمنوال الذي يتعيّن أن تكون عليه المؤسسات فوق القومية التي نريدها وكيفية تدبير إدارتها ونوع الصلة التي تربطها مع غيرها من المؤسسات ونوع المبادئ التي تنظّم هياكلها وأعمالها.

خلاصة القول أننا في الوقت الذي نمتلك فيه عددا متزايدا من المؤسسات فوق القومية التي تُمارس تأثيرا متزايدا على مصائرنا نفتقر إلى نظرية سياسية في تلك المؤسسات. لقد بلورنا على نحو جيّد نظريات أفادتنا في معرفة مبادئ العدالة التي يتعيّن تكريسها

من خلال مؤسسات البناء القومي وبلورنا نظريات حول الحقوق التي يتعيّن على المواطنين أن يمتلكوها حتى يواجهوا المؤسسات القومية كما أننا بلورنا نظريات حول أنواع الفضائل والولاء والالتزام الذي يتعيّن أن يكون للمواطنين تجاه تلك المؤسسات. ولكن قلّة قليلة من الناس تمتلك فكرة واضحة عن مبادئ العدالة أو مقاييس الديمقراطية أو معايير الفضيلة والولاء التي يتعيّن تطبيقها على المؤسسات الدوليّة[1].

لقد أضحى من الواضح لنا أكثر فأكثر الآن أننا لا نستطيع الاستمرار في اعتبار الأمة-الدولة الإطار الأوحد السائد في النظرية السياسية. فنحن في حاجة إلى تصوّر للديمقراطية والحكم يُعالج هذه القضايا ويكون كوسموسياسيا أكثر. ولا يتمثل أحد الاعتراضات الرئيسية الموجّهة ضدّ النزعة القومية الليبرالية في أنها تتجاهل فقط هذه الحاجة إلى نظرية في الديمقراطية تكون عابرة للقوميات وإنما أيضا في أن تشديدها على الانتماء القومي المشترك كقلب الرَّحى في الديمقراطية يمنعها من بلورة نظرية في الديمقراطية صالحة لذلك المستوى الذي يتخطّى حدود القومية واللغة (انظر D.Held 1995; 1999; Young 2000b).

يقرّ العديد من القوميين الليبراليين مع ذلك بالحاجة إلى مؤسّسات سياسّية فوق قوميّة. ويماثل المشكل الذي يطرحونه المشكل الذي يطرحه التصوّر القومي الليبرالي للعدالة وهو هل ننظر إلى الدولة القومية باعتبارها صيغة بناء لتصوّر للديمقراطية أكثر نزوعا للكوسموسياسية أم عائقا أمامه. هل يتعيّن أن ننظر إلى الديموقراطية الكوسموسياسية كبديل لأشكال من الديمقراطية عفا عنها الزمن تتخذ من القومية محورا لاهتمامها أو كرافد لتصوّر للديمقراطية قائم على مركزية الأمة وإن ظلّ مستقلا عنها.

لننظر مثلا في إحدى المحاولات القليلة لتطوير مؤسسات سياسية ديمقراطية فوق قومية: الاتحاد الأوروبي. للاتحاد الأوروبي مركزان رئيسيان لصنع القرار هما: البرلمان الأوروبي الذي يكون أعضاؤه منتخبين من خلال الاقتراع المباشر عبر انتخابات يُشارك فيها المواطنون في البلدان الأوروبية العضوة بالاتحاد والمفوضية الأوروبية (مجلس الوزراء) التي يُعينّ أعضاؤها من قبل الحكومات القومية (الذين يقع انتخابهم بدورهم في انتخابات خاصة بكلّ بلد أوروبي). وبالتوازي مع هذين المركزين في صنع القرار توجد إستراتيجيتان لتلافي العجز الديموقراطي للاتحاد الأوروبي. تتمثل الأولى في تعزيز سلطة البرلمان الأوروبي (المنتخب على نحو مباشر) على حساب المفوضيّة ومجلس الوزراء (حيث يكون الأعضاء معيّنين على الصعيد القومي) وتوسيع المجال الذي يخضع فيه الاتحاد الأوروبي إلى مساءلة المواطنين عبر الانتخابات التي تجرى داخل البلدان الأوروبية المنضوية فيه. أما البديل لذلك فهو ترك سلطة أوسع بين أيدي

1- للاطلاع على محاولات أوّلية لبلورة مثل ذلك التصوّر للمواطنة الكوسموسياسية انظر D. Held 1995; 1999; Archibugi & Held 1995; Heater 1996; Robbins 1998; Hutchings & Dannereuther 1999; Carter 2001.

المفوضيّة ومجلس الوزراء وجعل الحكومات خاضعة عبر الانتخابات لمحاسبة مواطنيها حول أداء الممثلين الذين عيّنتهم في المفوضيّة وفي المجلس الأوروبي.

يتبنى الكثير من مناصري المواطنة الكوسموسياسيّة المقاربة الأولى فهم يعتقدون أن المهم هو الزيادة في توسيع مجال المحاسبة المباشرة للمؤسسات الدولية من قبل المواطنين الأفراد. لكن بات واضحا أن معظم الأوروبيين يفضّلون المقاربة الثانية. ولا يوجد إلا نزر قليل من المطالب المتأتية من القاعدة بتدعيم دور البرلمان الأوربي. عكس ذلك يُبدي أغلب الناس القليل من الحماس لتقوية نفوذه، وهو أمر يكاد ينطبق على كلّ البلدان الأوروبية. وما يريده الناس مقابل ذلك هو تعزيز المحاسبة لحكوماتهم القوميّة حول مواقفها وقراراتها على صعيد مجلس الوزراء والحكومات الأوروبية. فالمواطنون في كلّ بلد أوروبي يريدون الحوار فيما بينهم باعتماد لغتهم القومية حول المواقف التي يتعيّن على حكوماتهم الدفاع عنها في المسائل المطروحة على الاتحاد الأوروبي. فالدانمركي مثلا يريد النقاش باللغة الدنمركية حول ما يتعيّن أن يكون موقف الدانمرك تجاه أوروبا. ولا يبدي الدانمركيون اكتراثا كبيرا بالمداولات الأوروبية التي تتمّ على نطاق واسع (بالإنجليزية؟) حول ما يتعيّن على الاتحاد الأوروبي فعله. فيهمّهم كثيرا الحصول على مداولة ديموقراطية حول الاتحاد الأوروبي ولكن ما يريدونه ليست مداولة مع جميع الأوربيين حول «ماذا يتعيّن علينا أن نفعل كأوروبيين؟» وإنما يريدون الحديث مع كلّ واحد منهم بالدانمركية حول ما يتعيّن أن يفعله الدانمركيون في هذا المجال.

فضلا عن هذا، ستكون لمحاولات استحداث أشكال من المواطنة الديمقراطية تَبعَاتٍ سلبيّة عليها على الصعيد القومي. فأن يُمنح مثلا البرلمان الأوروبي المنتخَب سلطة أوسع، وأن تشتغل المؤسسات على نحو أكثر «ديمقراطية» يترتّب عنه تجريد الحكومات القومية من حقّ النقض الذي لديها الآن تجاه معظم قرارات الاتحاد الأوروبي. فبعكس ما عليه الحال بالنسبة لقرارات مجلس الوزراء لا تخضع قرارات البرلمان الأوروبي إلى حقّ النقض الذي تمتلكه الحكومات القومية. ويعني ذلك أيضا أن الاتحاد الأوروبي لن يعود خاضعا لمحاسبة المواطنين من خلال أجهزتهم التشريعية القومية. ففي الوقت الحالي إن لم يرضَ المواطنون الدانمركيون بقرار من القرارات الأوروبية يستطيعون تعبئة الدانمركيين لحمل حكومتهم على تغيير موقفها من المسألة. لكن عندما تقع «دمقرطة» الاتحاد الأوروبي - لو حلّ البرلمان الأوروبي محلّ المجلس وأصبح الدائرة الأولى في صنع القرار - يتعيّن عندها على المواطنين الدانمركيين العمل لتغيير أراء كلّ المواطنين في كلّ البلدان الأوروبية (التي لا تتكلم أي واحدة منها لغتهم). ولأسباب معروفة ومفهومة لا يرغب إلاّ القليل من الأوربيين في مثل هذا الضرب من «الدمقرطة». فأن يخوض الدانمركي جدالا مع دانمركيين بالدانمركية حول الموقف الدانمركي تجاه الاتحاد الأوروبي فذلك مألوف لديه ويسهل تدبيره. أما أن يخوض دانمركي جدالا مع إيطاليين للعمل على بلورة موقف أوروبي موحّد حول

مسألة مّا فذلك يثير مخاوف لديه. فبأية لغة سيتمّ هذا الحوار وفي أي منتديات؟ ليس ذلك فقط لأنّهم لا يتكلمون نفس اللغة ولا يشتركون في نفس المساحة الجغرافية بل لأنهم لا يقرؤون أيضا نفس الصُحف ولا يشاهدون نفس البرامج التلفزيونية ولا ينتمون إلى نفس الأحزاب السياسية. فكيف سيكون المنتدى الذي يتمّ فيه مثل ذلك الحوار العابر للأمم الأوروبية؟

اعتبارا لهذه العوائق التي تعترض مثل ذلك الحوار العمومي لا يمكن أن نستغرب عندما نرى أن لا الدانمركيين ولا الإيطاليين يُبدُون حماسة لـ«دمقرطة» الاتحاد الأوروبي. فهم يفضّلون ممارسة المحاسبة الديموقراطية من خلال أجهزتهم التشريعية القومية. ومن المفارقة أن الحصيلة النهائية لتعميق قابلية المحاسبة الديمقراطية المباشرة عبر البرلمان الأوروبي المُنتخَب يمكن أن تُقوّض في واقع الأمر أسس المواطنة الديمقراطية. فهي ستذهب بسلطة القرار بعيدا عن المستوى القومي حيث تكون المشاركة الشعبية ممكنة والمداولات الديمقراطية من خلال لغة مشتركة ممكنة إلى ذلك المستوى فوق القومي حيث تكون المشاركة والمداولة صَعبَتي المَنال. وكما يقول بيتر غريم باعتبار أنه لا توجد في الوقت الراهن وسائل إعلام أوروبية مشتركة وباعتبار أن الأمل في إنشائها في المستقبل المنظور «لا مسوّغ له بتاتا» سيكون لانتقال سلطة القرار من المجلس إلى البرلمان الأوربي أثر سيّء لأنه سيُفَاقم العجز الديمقراطي أكثر مما سيعالجه [انظر Grimm 1995: 296].

يعني ذلك في آخر الأمر أنه على المدى المنظور ستظلّ الدول القوميّة الحيز الأوّل لممارسة المواطنة الديمقراطية. ولا يعني هذا نفيا لقيمة مؤسسات دُوليّة تخضع قراراتها إلى ضرب من المحاسبة الديمقراطية أو أن إقامتها لم تعد ضرورة. وإنما يعني أنه اعتبارا لصعوبة إنشاء تلك الأشكال الهامة من الديمقراطية المداولتيّة والمشاركة الجماهيريّة على الصعيد فوق القومي قد نجد أنفسنا مضطرّين إلى تحقيق ضربٍ من الديمقراطية الكوسموسياسية من خلال المراهنة على تعزيز الدولة القومية. وبمعنى آخر قد يكون نجاح الديمقراطية العابرة للأمم رهين الحالة الصحيّة التي عليها الديمقراطيات القوميّة: فالمؤسسات السياسية فوق القوميّة ستشتغل على نحو أحسن عندما تَحظى قوانينها وقراراتها بنقاش ومصادقة داخل المنتديات الديمقراطية القومية. وإن كان الأمر كذلك فقد لا يكون التركيز على الفضائل والممارسات والولاءات التي نحن في حاجة لها لدعم المنتديات الديمقراطية القومية تعبيرا على قِصر في النظر كما يبدو الأمر من الوهلة الأولى [Thompson 1999].

6. سياسة المذهب الجمهوراني المدني

كان المصطلحان المعياريان الأساسيان اللذان تستخدمهما النظرية السياسية، خلال معظم الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، هما مصطلحا الديمقراطية (لتقييم الإجراءات) والعدالة (لتقييم المداخيل). أما فكرة المواطنة فإن أثيرت في النقاش فهي لا تُستخدَم إلا بصفتها مشتقّة إما من مفهوم الديمقراطية أو من مفهوم العدالة. فالمواطن شخص يمتلك حقوقا ديمقراطية وله مطالب تتعلّق بالعدالة. ولكن هناك دعوة متزايدة تصدر عن مختلف ألوان الطيف السياسي إلى أن تقوم المواطنة بوظيفة معياريّة مستقلة في إطار نظرية متكاملة ترى أن المواطنة المسؤولة مَهمةٌ تفرض نفسها بإلحاح على السياسة العامة. هذا الانشغال بالمواطنة هو ما نجده أيضا لدى الليبراليين والراديكاليين والليبرتاريين والجماعاتيين والنسويين.

لكنّ ما يشدّ الانتباه في الجدل الراهن هو ذلك الخجل الذي يبديه المؤلّفون في تطبيق نظرياتهم في المواطنة على المسائل المتعلقة بالسياسة العامة. فلم تأتنا الكتابات إلى حدّ الآن بمقترحات أو توصيات جديدة حول كيفية الارتقاء بفكرة المواطنة. فإن كانت الفضيلة المدنيّة هامة لماذا لا نستصدر قوانين تحضّ على الخير المدني كما فعلت العديد من البلدان الأوروبية؟ وإن كانت المشاركة السياسية هامة لماذا لا نضع قوانين مُلزمة بالمشاركة السياسية كما هو الشأن في أوستراليا وبلجيكا؟ إن كانت روح الحرص على الشأن العام هامة لماذا لا نحدّد فترة للخدمة الوطنية الإجبارية كما فعلت العديد من البلدان الأوروبية؟ وإن كانت المدارس تساعد على تعليم روح المواطنة المسؤولة، لأنها تقتضي من الأطفال المنحدرين من أصول عرقية ومن ديانات مختلفة الجلوس معا وتعلّم احترام بعضهم البعض، لماذا لا نَحظر المدارس الخاصّة؟

إنّ هذه هي أشكال من السياسات موجّهة إلى تكريس مقتضى المواطنة لا العدالة أو المساواة. مع ذلك قليل من المؤلفين الذين نظروا بتمعّن في مثل هذه المقترحات. بدل ذلك نرى العديد من المنظّرين لفكرة المواطنة إما يتركون دون جواب السؤال المتعلّق بكيفية تكريسها [Glendon 1991: 138]، وإما يركزّون على تمشٍّ «ضعيف وخجول» و«متواضع» لتطوير الفضائل المدنية [Macedo 1990: 234, 253][1]. ففي حين ينبّه منظّرو المواطنة إلى محاذير التركيز المفرط على الحقوق لا نراهم يبادرون إلى اقتراح أي سياسة بديلة تحدّ من ذلك التركيز على الحقوق.

قد تكون هناك أسباب معقولة لمثل ذلك الخجل ولكن لا يمكن قبوله في وقت تأكّد فيه أننا نواجه أزمة مواطنة وأننا في حاجة ملحّة إلى نظريّة في المواطنة.

1- للاطلاع على وجهة مغايرة في كيفيّة تطوير المواطنة على نحو غير مباشر وبتروّ انظر: Habermas 1992: 6-7; Hill 1993; Rawls 1993a: 216-20

ونتيجة لهذا الخجل بدت معظم الأعمال الصادرة مؤخرا حول فضائل المواطنة خاوية على نحو محيّر. فبانعدام رؤية حول السبل المشروعة وتلك غير المشروعة للارتقاء بالمواطنة الصالحة وتكريسها الفعلي ظلّت العديد من الأعمال حول المواطنة لا تتعدى تفاهات مثل القول إن المجتمع يكون أفضل حالا لو أن الناس كانوا طيّبين وودودين[1].

وبالفعل ليس من الواضح إن كانت الحاجة إلى الارتقاء بالمواطنة الصالحة حاجة ملحّة. فالكتابات حول المواطنة تزخر بالتنبؤات حول الأفول المحتّم للفضيلة لكن كما اعترف **غالستن** «التشاؤم الثقافي من المواضيع الشائعة في التاريخ الإنساني وفي كلّ جيل من الأجيال تقريبا» [Galston 1991: 237]. ويمكن أن نعثر على نفس القلق تجاه العزوف عن السياسة لدى باحثين في علم الاجتماع السياسي في الخمسينات من القرن العشرين وحتى في أعمال **توكفيل** في فترة الثمانينات من القرن التاسع عشر. وإن وُجِدت مؤشرات تبعث على القلق حول تراجع نسب المشاركة في التصويت هناك أيضا في المقابل العديد من المؤشرات الإيجابية. فالمواطنون اليوم أكثر تسامحا وأكثر احتراما لحقوق بعضهم البعض و«أكثر التزاما بمقتضى الديمقراطية والتقيّد بالدستور من الأجيال السابقة» [Macedo 1990: 6–7]. فإن كان هناك تراجعا في نِسب انضمام المواطنين إلى الأحزاب التقليدية التي تتبنى سياسات قومية هناك أيضا فورة في الانخراط ضمن «أطر عمومية مضادة» أي أشكال جديدة من الانخراط في الشأن العام يختبر فيها المواطنون من خلال الجدل الموسّع أفكارا وبدائل جديدة [Fraser 1997; Phillips 2000: 291-2]. لذلك لا يبدو لنا واضحا مدى جديّة المشكل ولا كيف يتعيّن علينا مواجهته.

ويعني هذا أن الانشغال الحالي بمسألة المواطنة قد لا يكون مبرّرا كما يبدو الأمر. فالهدف الظاهر هو بلورة نظرية في المواطنة يمكنها أن تحلّ محلّ النظريات السابقة في المؤسسات العادلة. لكنني أعتقد أنه في العديد من الحالات أصبحت اللغة الجديدة للمواطنة تُستخدم فقط (أو يُساء استخدامها) لطمس وجاهة المآخذ التي يُصرّح بها عادة في عدم عدالة المؤسسات الاجتماعية. وفي نهاية عقد الثمانينات وصلنا إلى ضرب من المأزق مع نظريات العدالة. فالليبرتارينيون والمساواتيون والليبراليون والمنفعيون والجماعتيون يختلفون حول المبادئ الصالحة كمبادئ عدالة توزيعية وحول المدى المعقول للحقوق الفرديّة. كما يختلفون أيضا حول دور المسؤولية الفرديّة والاختيار الحرّ

1- موف مثلا تنتقد الليبرالية لاختزالها المواطنة في «مجرّد صفة قانونية تتحدّد معالمها خارج دائرة الحقوق التي يمتلكها الأفراد في علاقتهم بالدولة» [Mouffe 1992c:227]، وهي تبحث عن سبيل لـ«إعادة الرابط المفقود بين الأخلاق والسياسة» بفهم المواطنة كشكل من «الهوية السياسية التي تنشأ من خلال التماهي مع الشأن العام» (230). ولكنها لا تقدّم لنا أي مقترح عملي حول كيفية تطوير المواطنة وترسيخ روح المشاركة في تدبير الشأن العام وتلحّ (ضدّ الجمهورانيين المدنيين) على ضرورة أن يكون المواطنون أحرارا في عدم منح الأولوية لأنشطتهم السياسية على غيرها من الأنشطة. ويبدو مع ذلك أن نقدها لليبرالية يمكن اختزاله في التأكيد على أن التصوّر الليبرالي لحقوق المواطنة لا يخبرنا كيف سيختار المواطن الصالح ممارسة حقوقه. وهو اعتراض سيكون الليبراليون على استعداد لقبوله. والعديد من الانتقادات التي تُوجّه إلى المواطنة في صيغتها الليبرالية تنطلق من رأي غير وجيه كهذا.

والانتماء إلى جماعة في تحديد واجباتنا في العدالة. ولا نتوقّع أن تُحقّق وجهة نظر واحدة نصرا فكريا ساحقا إذ بات من الجليّ أن كلّ وجهة نظر خاصة بمذهب ما في العدالة ستواصل التأثير في الجدل وفي الرأي العام.

ضمن هذه المعطيات لم يَعد يكفي للدفاع عن سياسات ما أن تُعتمد مُفردات العدالة حتى يكون ناجحا. فما دامت تصوّراتنا حول العدالة هي ذاتها مثار الجدل سيكون القول مثلا بأن السياسة العادلة هي تلك التي تحقّق مطلب المساواة الليبرالية العادلة مُقنعا فقط لمن يعتنقون هذه الوجهة في العدالة. والمقاربة التي تكون أكثر فعالية هي تلك التي تُدافع عن سياسات ما من خلال مُثل عليا عابرة لجميع المذاهب الفكرية المتباينة وتستطيع بالتالي مخاطبة أناس تختلف رؤاهم حول ما هو العادل.

من الطبيعي أن يكون المثال الأعلى المرشّح للقيام بهذه المَهمّة هو مثال المواطنة الديمقراطية. وأوّل من استخدم هذه الدعوة للمواطنة فيما أعتقد كان فُعلا **اليمين الجديد**. فحين انتقد الليبرتارينيون دولة الرفاه على أساس العدالة -بالتأكيد على أن الضرائب المفروضة على الدخل لمساعدة المُعوزين تَعدّ على الناس واستحواذ جائر على حقوقهم المشروعة فيما يمتلكون- لم يحالفهم نَجاح كبيرَ. فتأكيد الليبرتارينيين أنه ليس من حقّ للدولة، ولا من ضمن صلاحياتها، في مساعدة الضعيف يمثّل نظرية قاسية في العدالة ويصعب على المواطنين تقبّلها. لكن عندما بدأ **اليمين الجديد** في نقد دولة الرفاه على أساس المواطنة - بالتأكيد على أن دولة الرفاه نمّت عقلية التواكل والخمول والسلبية والتهميش المتواصل - لَقي عند ذلك نجاحا أكبر. فلا أحد يُمكنه، مهما كانت نظرته للعدالة، أن يقبل بسياسات عمومية تُشلّ استعدادات الناس للمواطنة المسؤولة والفاعلة.

لقد وجد المساواتيون الليبراليون أنفسهم في نفس الوضع. فعندما انتقدوا، على أساس العدالة، استفحال اللامساواة بين الناس في الدخل المتأتي من السوق -من خلال التشديد على أن اللامساواة هي في صميمها نتيجة لاختلافات في الظروف والملابسات التي يجد الناس أنفسهم فيها وهي اختلافات اعتباطية من وجهة نظر الأخلاق- لم يحالفهم نجاح كبير. فتأكيد اليسار الليبرالي أن على الدولة أن تجتهد لمعالجة كل مظاهر اللامساواة في الملابسات يبدو في نظر العديد من الناس تصوّرا في العدالة يلزمهم بتضحيات جِسام. لكن حين شرع المساواتيون الليبراليون في نقد اللامساواة على أساس أنها تُبطل معنى المواطنة -بالتشديد على أن الأثرياء يمكنهم شراء الأصوات وأن الفقراء هم فعليّا مجرّدون من الحقوق المدنية- لقوا نجاحا فائقا. فلا أحد، مهما كان تصوّره للعدالة، يقبل تحويل السياسات العمومية الديمقراطية إلى حكم نخبة (بلوتقراطية). فضلا عن هذا، يُقال دوما إن نموّ الفوارق الاجتماعية يفكّك «الروابط التي تشدّنا» إلى بعضنا البعض كأمة ويقوّض بالتالي معنى التضامن. فإن كنا نريد أن نكون أمة قوية ومتّحدة لا

بُدّ من وجود فضاءات عموميّة مشتركة يمكن فيها للفقير والثريّ أن يلتقيا معا وأن يتجادلا بندّية حول المسائل ذات الاهتمام المشترك ولا بُدّ أيضا أن يكون هناك نفاذ متساو للتعليم ولوسائل الإعلام وهكذا دواليك. فبرامج مكافحة الفقر والتهميش التي وقع الدفاع عنها غالبا بمفردات المساواة في الحظوظ في الحياة أصبح يُدافع عنها الآن وفق مفردات تنمية روح المواطنة الديمقراطية.

وقد سعى المحافظون على صعيد الثقافة إلى التصدّي، بنفس الطريقة، لإصلاحات كتلك المتعلقة بحقوق النساء والمثليين أو تلك المتعلّقة بالتعدّد الثقافي على أساس أنها شجّعت أو تسامحت مع أساليب في العيش «غير طبيعية» أو «هرطقية» ومع تصوّرات فاسدة ومُشينة للحياة الخيرّة. لكنّ هذه الحجّة الكماليّة ذات النزعة المحافظة لم تلق نجاحا باعتبار أنها تقوم على رؤية للحياة الخيّرة هي ذاتها موضع خِلاف. فببساطة نحن لا نتّفق حول ما هو «طبيعي» أو ما هو «هرطقي». لذلك اتجه المحافظون إلى حجة المواطنة. فيقع الدفاع اليوم على العائلة في شكلها التقليدي لا بداعي الحفاظ على الطبيعة أو بداعٍ ديني وإنما من حيث هي «منبت للفضيلة».

ففي كلّ هذه الحالات تمثّل في الحقيقة حجج المواطنة ضربا من التراجع الاستراتيجي عن المواقف السابقة حول العدالة. فما كان يُرفض باعتباره باطلا في حدّ ذاته (أو جورا) أصبح يُقال عنه اليوم إنه باطل من الناحية الأداتية (باعتباره يذيب كل الفضائل التي تسند النظام الديمقراطي الليبرالي). هذا التحوّل خلقَ أملا في أن تَحظى الحجج الأداتية حول الفضيلة بقبول أوسع لدى الناس من تلك الدعوة إلى تبنّي نظريات في العدالة أكثر إثارة للجدل.

لا تبدو الدعوة للمواطنة أقلّ إثارة للجدل فحسب وإنما أكثر نُبلا أيضا. فدفاع اليسار عن بعض السياسات على قاعدة أنها تنمّي قدرة الفقراء على الإنفاق وتجعلهم يتمتّعون بمساواة أكبر على صعيد استهلاك السلع والترفّهِ يبدو فيه نوع من السذاجة. لكن لو قلنا عن تلك السياسات أنها تنمّي لا الطاقة الاستهلاكيّة لدى الفقير، وإنما حريته العامة وقدرته على أن يكون طرفا فاعلا في المجتمع فسيكون ذلك أكثر تحفيزا على اعتماد تلك السياسات. فالانشغال بقدرة المواطنين على الاستهلاك والمتعة الخصوصية يبدو سطحيا وماديا في حين أن الاهتمام بقدرتهم على المشاركة السياسية يبدو نبيلا[1]. لهذا فالجميع يمينا ويسارا انتقلوا من استخدام حجج حول التوزيع العادل للموارد الخاصة إلى استخدام أشكال أخرى من الحجج تتصل بمنابت المواطنية الفاعلة.

1- من الواضح أن هناك شرخا عميقا في ثقافتنا حول هذه المسألة. فمن جهة وكما سبق وأن أشرت آنفا يعتنق معظم الناس الرأي القائل بأننا نجد أعلى درجات الخير في المجال الخاص للأسرة والعمل والدين لا في المشاركة السياسية. ولكن عندما نجد أنفسنا أمام المسائل المتعلقة بتوزيع الموارد نتطرق إليها كما لو أن امتلاك الناس للموارد في حياتهم الخاصة شأن غير هام وكأن ما يهمّ حقا هو فقط الاستعداد للمشاركة السياسية.

لا بمجرّد استخدام حجج المواطنة لتحقيق غايات استراتيجية هذه الحجج من القيمة. لكن يصعُب اعتبار هذه النظريات الجديدة في المواطنة مجرّد بحث عن المنابت التي تترعرع فيها الفضائل المدنية. فمن هم على اليسار يبحثون عن طرق تستطيع من خلالها المساواة الاقتصادية أن تسحب البساط من تحت المواطنة الفاعلة ومن هم على اليمين ينشغلون بالطريقة التي تؤدي من خلالها سياسات الرفاه في تقليص اللامساواة الاقتصادية إلى إبطال الفضائل المدنية. أما النسويون والمثليون ودعاة التعدّدية الثقافية فينظرون إلى تلك الطرق التي تقوم من خلالها التراتبية المكرّسة اجتماعيا للجنس والجنسانية والعِرق بإفراغ المواطنة الفاعلة من معناها، في حين ينظر المحافظون إلى سياسات الدولة في مساعدة النساء والمثليين والأقليات على تبوُّئ مكانة اجتماعية لائقة كسياسات تقوّض فكرة الفضيلة المدنيّة[1]. ويصعب أن لا نجد اعتبارات تتعلّقُ بالعدالة في تلك الحالات التي دافع فيها الناس عن سياسات وفق اعتبارات المواطنة. لذلك ليس من المتأكّد أن يقود اعتماد وجهة المواطنة حتما إلى استنتاجات حول السياسات التي يتعيّن اعتمادها تكون مختلفة جوهريا عن تلك التي تؤدي إليها الوجهات المألوفة حول العدالة. وقد يكون مَثلُ ذلك كمَثَلِ من يَسكُبُ خمورا عتيقة في قوارير حديثة الصنع.

1- تؤكّد النسويات مثلا أن الأشكال التقليدية للتمييز الجنسي تعوق ترسيخ قيم التحضّر والتعقليّة العموميّة أما المحافظون فيؤكّدون أن أشكال «الاستقامة السياسية» التي يدعو إليها الاتجاه النسويّ تعوق انتشار قيم التحضّر والتعقليّة العامّة.

دليل لمزيد الاطّلاع

كاستعراض شامل للجدالات الأخيرة حول المواطنة انظر الكتاب الذي أصدره Gershon Shafir ,*The Citizenship Debates: A Reader* (University of Minnesota Press, 1998) وكذلك:

Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship* (State University of New York Press, 1995); Martin Bulmer & Anthony Rees (eds.), *Citizenship Today: The Contemporary Relevance of T.H. Marshall* (University College London Press, 1996); Derek Heater, *What is Citizenship* (Blackwell, 2000); Engin Isin & Patricia Wood, *Citizenship and Identity* (Sage, 1999); Herman Van Gunsteren, *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary Democracies* (Westview Press, 1998).

كما رأينا في هذا الفصل «الجدالات حول المواطنة» هي في الحقيقة كثيرة الاختلاف عن الجدالات التي تركّز على مسائل متفرّقة حول الفضائل والمشروعية الديمقراطية والتربية على المواطنة والهويات المدنية. حول النظريات العامة في الفضائل المدنية،انظر:

Richard Dagger, *Civic Virtues: Rights, Citizenship and republican Liberalism* (Oxford University Press, 1997); Stephen Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community* (Oxford University Press, 1990), William Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Duties in The Liberal State* (Cambridge University Press, 1991).

للاطلاع على مختارات من الكتابات حول هذه المسائل انظر:

David Bastone & Eduardo Mendieta (ed.), *The Good Citizen* (Routledge, 1999) Robert Hefner (ed.), *Democratic Civility: The History and Cross Culture Possibility of a Modern Political Ideal* (Transaction Publishers, 1998).

يقترن التشديد على الفضيلة المدنية بالاتجاه نحو تصوّر«مداولتي» للديمقراطية يقتضي من المواطنين القدرة والاستعداد للمشاركة بطريقة فاعلة ومسؤولة في الحياة السياسية. والصياغة الأكثر تأثيرا لهذا التصور الجديد نجدها لدى:

Amy Gutmann & Dennis Thompson, *Democracy and Desagreement* (Harvard University Press, 1996).

للاطّلاع على تعليق على رؤيتهما انظر:

Stephen Macedo (ed.), *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement* (Oxford University Press, 1999).

ومن ضمن الصياغات الأخرى لفكرة الديمقراطية المداولتية نجد:

Joshua Cohen «Deliberation and Democratic Legitimacy» in R. Goodin & Philip Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology* (Blackwell, 1997); Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (MIT Press, 1996); James Bohman, *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy* (MIT Press, 1996); James Bohman and William Rehg (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* (MIT Press, 1997); Jon Elster (ed.), *Deliberative Democracy* (Cambridge University Press, 1998).

يستخدم بعض الدارسين مصطلحات أخرى تختلف قليلا عن هذا المصطلح لتسمية هذا النموذج الجديد للديمقراطية. فسيمون تشبرز تتحدّث مثلا عن «الديمقراطية المُتعقّلة» *Reasonnable Democracy: Jürgen Habermas and The Politics of Discourse* (Cornell University Press; 1996). أما أيريس ماريون يونغ فهي تتحدّث عن «الديمقراطية التواصلية»:

(Iris Marion Young, «Justice and Communicative Democracy» In Roger Gottlieb (ed.), *Radical Philosophy: Tradition, Counter Tradition, Politics,* Temple University Press, 1993).

في حين يفضّل جون درايزيك الكلام عن «ديمقراطية الخطاب»:

John Dryzek, *Discursive Democracy,* (Cambridge University Press, 1990).

ويتكلّم فيليب بوتيت عن الديمقراطية الاحتجاجية

Philip Pettit «Democracy, Electoral, and Contestatory», in Ian Shapiro & Stephen Macedo eds., *Designing Democratic Institutions:* NOMOS 42. New York University Press, 2000).

كلّ هؤلاء يتفقون على أن تصوّر الديمقراطية لا بُدّ أن يصبح أكثر «تركيزا على الصوت» وأقلّ «تركيزا على التصويت» رغم أنهم يختلفون حول الحكم على طبيعة «الأصوات» وحول سبل تمكينها من التعبير.

للاطلاع على استعراض مفيد للكتابات حول الديمقراطية المداولتية راجع:

John Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals,Critics, Contestations* (Oxford University Press, 2000); David Kahane, «Pluralism, Deliberation and Citizen Competence: Recent Developments in Democratic Theory», *Social Theory and Practice,* 26/3 (2000): 509-35; Ricardo Blaug» New Theories of Discoursive Democracy: A User Guide», *Philosophy and Social Criticism,*

22/1 (1996): 49-80; James Bohman, «The Coming of Age of Deliberative Democracy», *Journal of Political Philosophy*, 6/4: 399-423.

هنـاك إسـهامات في نظريـة الديمقراطية ظهـرت مؤخرا نجد مـن ضمنها: Ian Shapiro, *Democratic Justice* (yale University Press, 1999); Jeremy Waldron, *Law and Disagreement* (Oxford University Press, 1999).

قد يبدو الجزء الكبير من الكتابات حول الديمقراطية المداولتية مُغرقا في الطوباوية حول شـكل الاسـتعدادات والقدرات المداولتية التي لـدى المواطنين. لكن وُجدت بعـض المحاولات لاختبـار مدى قابلية هـذا النموذج للحياة. للاطّـلاع على محاولات لكيفية تطوير الجانب المداولتي في صنع القرار ديمقراطيا انظر:

James Fiskin, *The Voice of the People* (Yale University Press, 1995) أو زُر عـلى الانترنت موقع مركـز فشكين للاقتراع المداولتي (www.la.utexas.edu/research/delpol/index.html). وكدراسـات حـول مدى امتـلاك المواطنين «للكفايات» الضرورية لذلك، انظر

Stephen Elkin & Karol Soltan (eds.), *Citizen Competence and Democratic Institutions* (Pennsylvania State University Press, 1999).

لقد ذهب بعض الدارسـين إلى أن السـبيل الوحيد والأفضل لمناصرة هذا النموذج الجديـد للفضيلة المدنيـة وللديمقراطية المداولتية يكون بالعـودة إلى تصوّر جمهوراني يعطي الأولوية للمشـاركة السياسـية باعتبارها أرقى أشـكال الحيـاة. كأمثلة لهذا الإحياء الجديد للنزعة الجمهورانية، انظر:

Adrian Olfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and The Modern World* (Routledge University Press, 1999); Quentin Skinner, *Liberty, Before Liberalism* (Cambridge University Press, 1998).

ونجد لدى فيليب بوتيت رؤية مغايرة للنزعة الجمهورانية تشـاطر الليبرالية التزامها بمركزية الحريات المدنية، انظر:

Philip Pettit, *Republicanism* (Oxford University Press, 1997).

للاطلاع على نظرة عامة ونقدية «للإحيائية الجمهورانية» انظر:

Bill Bruger, *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?* (StMartin's Press 1999); Alan Patten «The Republican Critique of Liberalism», *British Journal of Political Science* 26 (1996): 25-44; and The Symposium in *Yale Law Review*, 97 (1998).

طرحت الحاجة إلى الفضائل المدنية بين المواطنين السؤال المتعلّق بمكان تعلّم مثل تلك الفضائل. ويبدو أن هناك جوابين عامين على ذلك.يشدّد الأوّل على دور الجمعيات والمؤسسات في المجتمع المدني باعتبارها «منابت للفضيلة» حيث يتلقّن الناس معاني الانضباط الذاتي والتعاون والواجب. كمناقشة لهذا الأمر انظر:

Thomas Janoski, *Citizenship and Civil Society: Obligation in Liberal Traditional and Social Democratic Regimes* (Cambridge University Press, 1998); Robert Fullinwinder (ed.), *Civil Society, Democracy and Civic Renewal* (Rowman and Littlefield, 1999); Nancy Rosenblum, *Membership and Morals: The personal Uses of Pluralism in America* (Princeton University Press, 1998); Mary-Ann Glendon and D.Blankenhorn (eds.), *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character and Citizenship in American Society* (Madison Books, 1995); Michael Walzer (ed.), *Toward a Global Civil Society* (Bernhahan Books, 1995).

أما الجواب الآخر العام فيركّز على الحاجة إلى ضرب من «التربية على المواطنة» تكون شكلية لتكملة الدرس الذي تلقّناه من المجتمع المدني وحتى إصلاحه أحيانا. كمناقشة لأهمية التربية على المواطنة بالنسبة لمجتمع ليبرالي، انظر:

Eamonn Callan, *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy* (Oxford University Press, 1997); Meira Levinson, *The demands of Liberal Education* (Oxford University Press, 1999); David Bridges (ed.), *Education, Autonomy and Democratic Citizenship: Philosophy in a Changing World* (Routledge, 1997); Walter Feinberg, *Common Scool/Uncommon* Identities: *National Unity and Cultural Difference* (Yale University Press, 1998); Stephen Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in Multicultural Democracy* (Harvard University Press, 2000); Robert Fullinwider (ed.), *Public Education in a Multicultural Society* (Cambridge Univerisity Press, 1995); Harry Brighouse, *School Choice and Social Justice* (Oxford University Press, 2000).

إضافة إلى ذلك راجع الندوتين الهامتين: الأولى حول «Citizenship, Democracy and Education». وقد صدرت أعمالها في *Ethics* 105/3 (1995) والثانية حول «Democratic Education in Multicultural State». وقد صدرت أعمالها في *Journal of Philosophy of Education*, 29/2(1995).

ونجد إحدى المناقشات الأولى والأكثر تأثيرا لهذه المسألة في: Amy Gutmann, *Democratic Education* (Princeton University Press, 1987, 1999).

للاطّلاع على وجهة نظر النسويات حول الكتابات الجديدة حول المواطنة انظر:

Ruth Lister (ed.), *Citizenship: Feminist Perspectives* (New York University Press, 1998); Maria Christine Bernadetta Voet and Rian Voet, *Feminism and Citizenship* (Sage, 1998), Anne Philips, «Feminism and Republicanism: is This a Plausible Alliance?» *Journal of Political Philosophy*, 8/2(2000): 279-93.

وكذلك الندوة التي نشرت أعمالها في (*Feminist Review*, 57 (Autumn 1997 وفي *Hypatia*, 12/4(1997).

كدفاع عن الحاجة إلى أشكال من المواطنة الديمقراطية العابرة للقوميات انظر:

David Held, *Democracy and The Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Polity Press, 1995); Danielle Archibugi and David Held, *Cosmopolitan Democracy: An Agènda for a New world Order* (Polity Press, 1995); Derek Heater, *World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideas in the history of Western Political Thought* (St Martin's Press, 1996); Bruce Robbins (ed.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation* (University Of Minnesota Press, 1998); Kimberly Huching and Ronald Dannreuther (eds.), *Cosmopolitan Citizenship* (St Martin's Press, 1999); Symposium on 'Citizenship Denationalized' in *Indian Journal of Global Legal Studies*, 7/2(2000).

كما أن أغلب الأعمال حول موضوع الديمقراطية العابرة للأمم قد حفّزتها التطوّرات على صعيد الاتحاد الأوروبي وهي تحاول تدارك «العجز الديمقراطي» الذي يعاني منه. انظر في هذا المجال:

Percy Lehning and Albert Weale (eds.), *Citizenship. Democracy and Justice in the new Europe* (Routledge, 1997); Michael Nentwich and Albert Weale (eds.) *Political Theory and European Union: Legitimacy. Constitutional Choice and Citizenship* (Routledge, 1998); Andrew Linklater, *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the post-Westphalian Era* (University of South Carolina Press, 1998).

توجد العديد من المواقع الالكترونية المخصّصة إلى قضايا تطوير التربية على المواطنة والقيم المدنية. كأمثلة أمريكية لبعض تلك المواقع انظر مثلا مركز التربية المدنية (www.civiced.org)، وهو يركّز على التربية الديمقراطية وكذلك شبكة الممارسات المدنية (www.cpn.org) التي تركّز على البحث على مقاربات جديدة لتفعيل دور المواطنين في معالجة المشاكل العمومية وفي المداولات الديمقراطية المسؤولة. وأيضا معهد دراسة القيم المدنية (www.Libertynet.org/~edcivic/iscvhome.html). كما لموقع مجلّة *Boston Review* منتدى هام يُدعى«New Democracy Forum» يركّز على كيفيّة تطوير الديمقراطية المداولتية (www.bostonreview.mit.edu/ndf.html). ومن ضمن المواقع الدولية نجد شبكة التربية الأوروبية على المواطنة وعنوانها كالتالي:

(www.publiek.-politiek.nl/English) وكذلك CIVITAS وهي منظمة غير حكومية تكرّس عملها لتطوير التربية المدنية والمجتمع المدني في سائر أنحاء العالم (www.civinet.org).

سريعا ما أصبحت المجلّة الجديدة *Citizenship Studies* المنبر الأوّل لقضايا نظرية المواطنة. وما دام يمكننا النظر من أوجه عديدة إلى المذهب الجمهوراني المدني كامتداد طبيعي لانشغال الجماعتيين بمسألة الوحدة الاجتماعية لا غرابة إذن في أن تتضمن أيضا المجلّة الجماعتية *Responsive Community*، والتي ورد ذكرها في الفصل 6 من هذا الكتاب، العديد من النقاشات حول نظرية المواطنة.

8

التعدّدية الثقافيّة

لقــد واجه المنوال التقليدي لـ«لمواطنة كحقـوق» تحدّيين.الأوّل، هو ذلك الذي فحصنــاه في الفصل الســابق والذي يركّــز الاهتمام على الفضائل المدنيّة والمشــاركة السياسيّة الفاعلة أكثر من التركيز على الحقوق. أما الثاني، وهو الذي سنتطرّق إليه في هذا الفصل، فيشدّد على ضرورة استبدال التركيز على الحقوق المشتركة باهتمام أكثر بالتعدديّة الثقافية وبحقوق المجموعات المختلفة.

يعكس هذا التحدّي الثاني حركة تزداد اتســاعا لا على صعيد الفلسفة السياسية فحســب وإنما على صعيد الواقع السياسيّ أيضا. هذه الحركة قد عُرفت تحت مسمّيات مختلفة: «سياســة الاختلاف»، «سياسة الهويّة»، «التعدّد الثقافي»، «سياسة الاعتراف». ومع أن كلّ تعبير يحمل مدلولات مختلفة شيئا ما عن تلك التي يحملها التعبير الآخر إلا أن الفكــرة الثاويــة خلفهــا جميعها تظلّ واحــدة. فالمجتمعات الحديثــة تــوصّف كمجتمعــات تتميّز بتعدّد ثقافي عميق. في المــاضي كان التعدّد الثقافي موضع تجاهل أو أنه مُنع من التعبير عن نفســه بفعل سيادة نموذج المواطن «السويّ» الذي كان قائما أساســا على صفات الذكر الأبيض غيريّ الجنس والكامل من حيث الاســتعدادات البدنيــة. وكلّ من يبتعد عن هذا النموذج في الســواء يتم إقصاؤه وتهميشــه وإخراس صوته أو اســتيعابه داخل الكلّ. فقــد مُنع أفراد المجموعات غــير البيضاء من دخول الديمقراطية الغربية وإن سُــمح لهم أحيانا بدخولها فيُنتظر منهم دوما قبول الاســتيعاب في المواطنة أما السّــكان الأصليّون فإما قد زُجّ بهم في محميات معزولة وإما أرغموا على التخلي عن أســاليبهم التقليدية في العيش وأما مثليو الجنس فقد وقع تجريمهم في أغلب الأحيان إذ يُنتظر منهم، إن لم يُجبَروا على ذلك بحكم القانون، لزوم الصمت في المجال العام حيال حياتهم الجنسية، وكذلك يُوارَى أصحاب الاحتياجات الخاصة عن أنظار المؤسسات، وهكذا دواليك.

أما اليوم فالمجموعات المُقصاة لم تعُد تقبل بأن يُخرَسَ صوتها أو يتواصل تهميشها أو أن يُنظر إليها كـ«منحرفة» لا لشيء إلا لأنها مختلفة من حيث العرق أو الثقافة أو النوع الاجتماعي أو الاســتعدادات الجســمانية أو التفضيلات الجنسية عما يُعتبر عموما المواطن

الـ«سويّ». فهي تطالب بتصوّر أكثر اتّساعا للمواطنة يعترف بهوياتهما (بدل أن يُشهِّر بها) ويوائم اختلافاتها (بدل أن يقصيها).

ويُقال أحيانا إن ما يميّز هذه الحركات الإصلاحية هو أنها ذات مطالب متعلقة بـ«الهوية» وهي تصوغ لذلك «سياسة هوية» على خلاف الحركات السياسية السابقة التي تدافع عن مصالح اقتصادية لطبقة ما سواء كانت متكوّنة من العمال أو المزارعين[1]. ولكن هذه السياسة تتعلق في الحقيقة بالأمرين معا في نفس الوقت أي الهويات والمصالح. والسؤال المطروح يظلّ دوما ما هي الهويات وما هي المصالح التي سيقع تكريسها؟

كانت الغاية، في المنوال التقليدي «للمواطنة كحقوق»، ترسيخ ضرب من الهوية الوطنية المشتركة بين المواطنين. فكما أكّد تي.هي. مارشل نفسه ليست المواطنة فقط صفة قانونية تتحدّد من خلال امتلاك جملة من الحقوق وتحمّل جملة من المسؤوليات وإنما هي أيضا هوية وتعبير عن الانتماء إلى جماعة سياسية. والحجّة التي يقدّمها للدعوة إلى توسيع حقوق المواطنة حتى تشمل الحقوق الاجتماعية الأساسية كالرعاية الصحية والتعليم هي أنها تساعد على ترسيخ المعنى المشترك للانتماء القومي وللهوية الوطنية. فضمان تمتع الناس بالرعاية الصحيّة وبالتعليم كان هاما بالنسبة لـمارشل لا فقط لأسباب إنسانية تتعلق بتحقيق الحاجات الإنسانية الضرورية وإنما أيضا لأن الحقوق الاجتماعية تساعد على إدماج تلك المجموعات التي وقع إقصاؤها داخل الثقافة المشتركة وبالتالي تحقيق الوحدة القومية والولاء الوطني. فالغاية كانت إدماج الناس في «الثقافة العامة» التي يتعيّن أن تكون «ملكا وإرثا جماعيا» [Marshall 1965: 101-2]. ودعم الحقوق الاجتماعية يساعد على تأمين «الولاء إلى حضارة تكون ملكا للجميع». فقد كان مارشل معنيا على وجه الخصوص بإدماج الطبقات العاملة الإنغليزية التي، لافتقارها التعليم والموارد الاقتصادية، وجدت نفسها محرومة من التمتّع بهذه الثقافة الوطنية - محرومة من المتعة بأعمال شكسبير وجون دون وديكنز والكينغ جايمس بايبل وكروموال والثورة المجيدة ولعبة الكريكيت[2].

لقد شعر مارشل أن حزمة من الحقوق الاجتماعية كفيلة بإدماج الناس داخل الثقافة الوطنية المشتركة. وقد كان رأيه ذاك صحيحا من وجهة نظر المجموعات المقصاة وكذلك من وجهة نظر الدولة. وفي نظره يخدم الإدماج الثقافي صالح الطبقة العاملة ما دام أفرادها مولودين في بريطانيا وإنغليزيين من حيث العرق والدين واللغة. فلا بُدّ أن يكونوا شركاء في ملكية الثقافة القومية ما دامت هذه الثقافة ثقافتهم الوطنية. فهم ليسوا أفرادا من أمة أخرى، لها ثقافتها الخاصة بها، وإنما إنجليزيون لهم حقّ في تقاسم تاريخ أمتهم وثقافتها اللذين يمتلكونهما بفعل مولدهم بها.

1- للاطلاع على صياغة كلاسيكية لهذا التحوّل، انظر J.Cohen 1985; Larana, Johnston & Gusfield 1994.

2- حول «الوظيفة الإدماجية» للمواطنة، انظر Barbelet 1988: 93

كما أن نموّ دولة الرفاه قد ساعد بنجاح كبير على إدماج الطبقة العاملة داخل مجال الثقافات الوطنية في كامل الديمقراطيات الغربية. لكن فروقا اجتماعية هامة تظلّ قائمة رغم ذلك بين الثقافة الشعبية للجماهير الواسعة وبين ثقافة النخبة الراقية. فالشريّ يفضّل في الأغلب لعب التنس على المصارعة أو قراءة الصحف على الجرائد الشعبية الواسعة الانتشار، ولكن تظلّ هناك نواة لثقافة وطنية مشتركة مألوفة لدى سائر البريطانيين تضمّ ألـ بي.بي.سي. وشكسبير وأحداث تاريخية (واترلو) وشخصيات (تشورشيل) وكرة القدم ووجوه سياسية معاصرة.

لقد تمّت هذه المحاولة لدمج الطبقة العاملة في الثقافة الوطنية بمجملها بدافع الإيثار. فقد كان هناك خوف من عدم تماهي الطبقة العاملة مع الحضارة الإنغليزية وعدم الإخلاص لها ومن أن يندفع أفرادها إلى مناصرة الأفكار «الوافدة» وخاصة الشيوعية والنزعة البلشفية السوفياتية[1]. وفضلا عن هذا، يكون من الأسهل على الدولة إدارة شؤون مجتمع يشترك فيه المواطنون في اللغة وفي الثقافة وفي الهوية. فمعظم الوظائف التي تقوم بها الدولة -التواصل والتشاور والتخطيط والاستثمار والضبط القانوني والتنفيذ- تُؤدّى على نحو أحسن عندما توجد ثقافة جامعة يشترك فيها جموع المواطنين. وكما لاحظنا في الفصل 6 فإن إدماج المواطنين في الثقافة الوطنيّة المشتركة يمكن أيضا أن ييسّر التفاهم المتبادل بينهم ويوطّد لديهم الثقة وروح التضامن.

وخلاصة القول، إن توسيع المواطنة لتشمل الحقوق الاجتماعية المشتركة كان أداة لبناء القومي يهدف إلى خلق الإحساس بالهوية وبالثقافة الوطنية المشتركة ويدعم ذلك الإحساس. كذلك يساعد على معرفة كيف يتسنى التكريس العملي لتلك الحقوق، فالحق في التعليم مثلا ليس الحق في التعلّم في لسان يختاره الأطفال أو آباؤهم وإنما حقّهم في التعلّم من خلال اللغة القومية ما دام الغرض من التعليم ليس فقط تلبية الحاجة المجرّدة إلى تحصيل نسبة من العقلانية أو من الإلمام بالآداب والمعارف عموما وإنما تعليم الناس على نحو يُساعدهم على الاندماج في الثقافة القوميّة. كذلك لا توفّر البلدان الغربيّة الرعاية الصحيّة ضمن مستشفيات خاصة بكلّ مجموعة عرقية، حتى إن كان ذلك أنجع طريقة لتقديم الرعاية الصحيّة، ما دام الغرض ليس تلبية الحاجات الأساسية لذاتها وإنما خلق إحساس مشترك بالمواطنة يكون قائما على الحقوق المشروعة وعلى الخبرات المشتركة في تفعيل تلك الحقوق. فالحقوق الاجتماعية هي عموما الحق في الاستفادة من بعض المنافع العامّة من خلال مؤسسات عمومية مشتركة تعتمد لغة مشتركة وتعمل على تحقيق الحاجات الأساسية وهي تخلق في نفس الوقت هويّة وطنيّة مشتركة.

1- يوفّر ذلك أيضا حجة لنخب المجموعات حتى تطالب بإقرار تمويل عمومي لدعم الثقافة الخاصة بها على أساس أن تلك الثقافة أصبحت اليوم ثقافة «قومية» صالحة لكلّ الناس مهما كانت انتماءاتهم الطبقية.

إن النموذج التقليدي في «المواطنة كحقوق مشتركة» مُقترن إذن شديد الاقتران بالاعتبارات المتعلّقة بالاندماج القومي. هذه الصلة بين حقوق المواطنة المشتركة والاندماج القومي هي اليوم موضع نقد[1]. فقد بات واضحا أن العديد من المجموعات -السود والنساء والسكّان الأصليون والأقليات العرقية والدينية واللوطيون والسحاقيات- تشعر أنّها مهمّشة وأنها باتت وصمة عار على جبين المجتمع رغم امتلاكها لحقوق مشتركة في المواطنة. ويشعر العديد من أعضاء هذه الجماعات بأنّهم مهمّشين لا بسبب المكانة الاقتصادية والاجتماعية التي يحتلّونها (أو على الأقلّ لا لهذا السبب وحده) وإنما بسبب هويتهم الاجتماعية والثقافية أي بسبب «اختلافهم» عن غيرهم. وهم يقولون إن الحقوق المشتركة في المواطنة التي حدّدها من البدء الرجل الأبيض الغيريّ الجنس والسليم الجسد لا يُمكنها مواءمة حاجات مجموعات أخرى. ويقتضي الأمر في نظر **أريس ماريون يونغ** اعتماد نموذج جديد في المواطنة تسميه «المواطنة المتمايزة» [Young 1989]. ووفق هذه الوجهة سيُدمج أعضاء بعض المجموعات داخل الجماعة السياسية لا كأفراد فقط وإنما أيضا من خلال المجموعات، فحقوقهم تظلّ مقترنة جزئيا بانتمائهم إلى مجموعة ما. وتعود مطالبتهم بهذه الأشكال من المواطنة الخاصة بالمجموعة ككل إما إلى رفضهم فكرة ثقافة واحدة قومية ومشتركة أو لاعتقادهم أن أقوَم المسالك لإدماج الناس في تلك الثقافة المشتركة تكون من خلال الاعتراف لهم بحقوق متمايزة في المواطنة.

وترفض بعض المجموعات الاندماج داخل ثقافة قومية «مشتركة». ومن ضمن هذه المجموعات نجد «الأقليات القومية» مثل **الكيبيكيين والكتالونيين والفليميش** الذين يرون أنفسهم «أممًا» متمايزة عن غيرها ولكنّها توجد داخل حدود دولة واسعة النطاق. وتصارع هذه الأقليات القومية من أجل الحفاظ على كيانها المتمايز وعلى مؤسّساتها العامّة الخاصّة بها وتعمل على ترسيخ لغة وثقافة قومية خاصتين بها[2]. ولتحقيق هذا الهدف تحتاج هذه المجموعات إلى جملة من الحقوق المتمايزة تتضمن شكلا من الحكم الذاتي يمارسونه على أراضيهم ولغة رسمية خاصة بمناطق حكمهم الذاتي والحق في تركيز كامل المؤسسات العامة الضرورية للحكم الذاتي (قانونية، تعليمية وسياسية) تشتغل من خلال اللغة الخاصة بهم.

نفس الشيء يمكن أن يُقال حول العديد من مجموعات السكّان الأصليين الذين يرفضون هم أيضا الاندماج بداعي الحفاظ على أنفسهم كأمم وكشعوب متمايزة عن

1- هذا الربط بين الحقوق الاجتماعية والاندماج القومي، كما رأينا في الفصل 4، كان موضع نقد من طرف آخر وتحديدا اليمين. فالليبرتاريون يقولون إن الحقوق الاجتماعية تمنع فعلا الاندماج القومي بخلقها لحالة فقر تصبح بمثابة الفخ ولثقافة التبعية التي تزيد من تهميش الفقير. وفي هذا الفصل سأركّز مع ذلك على الموقف القائل إن المنوال التقليدي لحقوق المواطنة المشتركة فشل في إعطاء التعدّد الثقافي الأهمية التي يستحقّها.

2- أقصد بالأقليات القومية تلك المجموعات التي شكّلت تاريخيا مجتمعات تامة ومتماسكة في المجال الجغرافي الذي أقامت فيه قبل أن تُلحق بدولة واسعة النطاق. وقد كان إلحاق مثل تلك الأقليات بدولة مّا عموما غير طوعي وتمّ من خلال الاستعمار والغزو أو بتخلي إمبراطورية لأخرى عن جزء من أراضيها، وفي حالات نادرة طوعيا من خلال النظام الاتحادي.

غيرهـا وهم يطالبـون بجملة مـن الحقوق الخاصة لتحقيق هـذا المبتغى بما فيها مطالب متعلقـة بالحدود الجغرافيـة وبالحق في إبرام المعاهـدات الدولية وبالحق في المؤسّسـات السياديّة للحكم الذاتي.

وتقبـل مجموعات أخـرى فكرة الاندمـاج القومي إلا أنها ترى وجـود حاجة إلى أشـكال من المعاملة الخاصة لتحقيق هذا الغرض. فمثلا يشـعـر العديد من المثليين أنه قد وقع إقصاؤهم باطلا من ثقافتهم القومية. وسـبب هذا الإقصاء لا يتعلق باللامساواة في شكلها الاقتصادي (إذ يكاد يتشابه المثليون مع الغيريين من حيث المستوى المادي). ولكنّهم يشـعرون بأنّهم موضع احتقار داخل ثقافتهم القومية لأن شـعاراتها الرسـمية ذات طبيعة غيريّة على الصعيد الجنساني. ففي مجتمعاتنا الغربية يحدّد لنا نموذجنا الثقافي الشـخص «السـويّ» أو «الخيّر» باعتبـاره غيريّ الجنسـانية. فإن أردنا إدمـاج المثليين عـلى نحو تام لا بُـدّ من مقاومة تلك المظاهر من الثقافة القومية التي تحطّ من شـأنهم. فالمثليون لا يسـتطيعون المشـاركة على نحو فاعل في الثقافة القومية لا لأنهم يفتقرون إلى المسـتوى التعليمي أو للموارد المادية الضرورية لذلك وإنما بسـبب المنزلة الوضيعة التـي تعزوها لهم الثقافة القومية والتي تحطّ من شـأنهم وتحقّرهم وتعاملهم ككائنات تافهـة غـير جديرة بالاحترام. ويتجسّـد، في أغلب الأحيان، انعدام المسـاواة من حيث المنزلـة الاجتماعية والثقافية من خـلال القوانين التمييزية (البعـض منها لا يزال قائما في بعـض المدوّنـات القانونية في الولايات المتّحدة وفي بريطانيـا)، ولـكن حتى لو ألغيت هذه القوانين سـتظلّ اللامسـاواة من حيـث المنزلة تفعل فعلها على نحـو خفيّ. فمثلا حاول المثليون أن يتواروا عن أنظار وسائل الإعلام وأن لا يكون لهم حضور في برامج التدريـس وأن لا يظهروا في بعـض الأماكن العامة كالمتاحـف مثلا لأنهم أصبحوا عرضة إلى العنف الجسـدي وإلى أشـكال فضيعة من التمييز[1]. ولا يُطالِب المثليون، مع هـذا، إلا بجملة من الحقوق وبسياسـات قـادرة على القضاء على مظاهـر التراتب على أسـاس المنزلة الثقافية والاجتماعية بما في ذلك الاعتراف بحقهم في الزواج وكذلك بالحقّ في التمثيل في مجالس المدارس وفي سلك الشرطة.

يمكن أن يُقال الشيء نفسـه أيضـا حول الأقليات الدينية التي تشـعر أنّها موضع ازدراء وتهميـش مـن الثقافـة القومية وتبحث هـي الأخرى عن أشـكال متنوّعة من الاعـتراف بتمايزها (الاعتراف العمومي بعطلها الدينيـة، الإعفاء من الخضوع للقوانين التي تتعارض وتعاليمها الدينية كالتشريعات المتعلقة بذبح الحيوانات وسـلخها -التي تحجّر أشـكالا من الذبح والسـلخ تتضمّنها طقوس بعض الجماعات الدينية كاليهود والمسـلمين- أو تلـك التشريعات التي تمنع السـيخ من اعتـمار العمامة الخاصة بهم عند الانخراط في سلك الجيش أو الشرطة).

1- كأمثلة على مظاهر الاضطهاد الناجمة عن اللامسـاواة التي يعاني منها مثليو الجنس في أمريكا الشمالية، انظر B.Walker 1998; C.Cohen 1997: 582-8

لماذا يتجنّد أعضاء هذه الجماعات للدفاع عن أشـكال مـن المواطنة المتمايزة وليس للدفاع عـن الحقوق الاجتماعية المشتركة التي تطالب بها الطبـقة العاملة، أو حتى إضافة إليها؟ لماذا تفشـل في مثل هذه الحالات اسـتراتيجية مارشل في دمـج سائر المواطنين في المجتمع من خلال ضمان حقوقهم الاجتماعية المشتركة؟

يقول بعض المعترضين على هذا التوجّه إن هذه المطالب مفتعلة من بعض قادة تلك المجموعات (فكرة «المقاولين العرقيين») الذين يقومون بشـحن مشاعر الحقد وبإثارة الإحساس باللامساواة بين أعضاء تلك المجموعات حتى يتسنى لهم إحكام قبضتهم عليهم وحتى يمكنهم مطالبة الحكومة بصرف المساعدات المالية لجمعياتهم. ووفق هذه الوجهة تكون لقادة هذه المجموعات مصلحة في جعل أعضائها في حالة متردّية (سواء كانت حقيقية أو مفتعلة) حتى يمكنهم ضمان استمرار تدفّق المساعدات التي ستُقطع عليهم لو نجح أفرادها في الاندماج داخل المجتمع الواسع [انظر Hardin 1995].

من المؤكّد وجود جانب من الصحّة في ما يُروى حول الدوافع الحقيقية لبعض قادة هذه المجموعات. فقد يكون قادة تلك المجموعات على درجة من الصفاقة والانحياز إلى مصالحهم الشخصية لا تختلف عن الاتجاه العام للنخبة السياسية في المجتمع. لـكن لا يُفسر لنا ذلك لماذا يتجنّد أعضاء هذه الجماعـات من غير القادة للدفاع عن مطلب المواطنـة المتمايزة. ويزعم المعارضون لهذه الحركات أن قادة هذه المجموعات يتلاعبون بعقول أعضائها بمدّهم بصورة مشـوّهة عن الفرص الحقيقية التي تتوفر لهم في المجتمع. غير أن ذلك يناقضـه الواقع، فالتعبئة من أجل تحقيق مقتضى المواطنة المتمايزة آخذة في التزايد بصفة مطّردة لا بالتراجع رغم ما عرفه وضع هذه المجموعات المادي من تحسّـن ورغـم ارتفاع مسـتوى التعليم بين أبنائها. والواقع أن مطالـب المواطنة المتمايزة ازدادت قوة في كامل أنحاء الغرب وحتى في مجمل البلدان الديمقراطية حيث يجابه قادة تلك الجماعات أشـكالاً من المعارضـة العمومية القوية ويخضعون إلى محاسـبة صارمة رغم تحصيلهم مستوى عال من التعليم ومن التأهيل العلمي.

ولا يعني ذلك بطبيعة الحال أن كلّ أفراد تلك المجموعات تساند نفس المطالب حـول المواطنـة المتمايزة. فالعديد مـن تلك المجموعات غير متجانسـة وتخترقها نفس الانقسـامات في الرؤى السياسية وفي أسـاليب العيش كما الأمر في المجتمع بأكمله. فإن كانوا مثليين نجد من ضمنهم سود شرفاء ونساء ينتمون إلى جناح اليمين السياسي أو إلى جنـاح اليسـار وإن كانوا مـن مواطني الـكيبيك فنجد مـن ضمنهم متديّنين وعَلمانيين وإن كانوا من المهاجرين نجد من بينهم محافظين وتقدّميين، وهكذا دواليك. وتعكس هذه الاختلافـات في أكثر الأحيان الجدل الداخلي ضمن هذه المجموعات حول نوعية المطالب التي يتعيّن عليهم التقدّم بها. سـأتطرق إلى مسألة صحّة البعض من هذه الانقسـامات الداخلية في هذا الفصل فيما بعـد. لكن لا تغيّر أي واحدة من هذه

الانقسامات الداخلية شيئا من الأمر التالي: وهو أن الاتجاه العام الذي تسير فيه العديد من الجماعات يتمثل في المطالبة بتكريس أشكال من المواطنة المتمايزة. ما الذي يسوّغ هذا المطلب؟ يمكن أن نقول، بتبسيط شديد، إنه يوجد في كلّ ديمقراطية غربية ضربان من النفوذ التراتبي. أوّلا، هناك التراتبية الاقتصادية. ففي الحالة البريطانية، التي بلور من أجلها مارشل نظريته، نجد في الذروة الأرستقراطية المالكة للأراضي ثم نزولا نجد نخبة الرأسماليين من التجار والصناعيين ثم المهنيين من العمال البيض والحرفيين ذوي المهارات حتى نصل إلى أسفل السلّم الاجتماعي حيث نجد العمّال اليدويين الفاقدين للمهارة. ويتحدّد موقع كل شخص في هذه التراتبية الاقتصادية من خلال علاقته بالسوق أو بوسائل الإنتاج. وينتج هذا الصراع ضدّ اللامساواة القائمة على التراتبية الاقتصادية سياسة إعادة توزيع. هذا هو الشكل التقليدي في تعبئة الطبقة العاملة كما تحدّده نانسي فرايزر [Fraser 1998: 2000].

سياسة إعادة توزيع

- تركز على أشكال الحيف الاقتصادي والاجتماعي الضاربة بجذورها في البنية الاقتصادية للمجتمع بما تتضمنه من استغلال (أن يرى الفرد ثمار عمله يستحوذ عليها غيره) ومن تهميش اقتصادي (أن يُلزم الفرد بأداء عمل لا يرغب فيه أو أن يُقصى تماما من سوق الشغل) والحرمان الاقتصادي (الافتقار إلى مستوى لائق من الحياة المادية).

- يتمثل علاج ذلك الوضع في إعادة الهيكلة للاقتصاد كإعادة توزيع الدخل وإعادة تنظيم تقسيم العمل ومراجعة القرارات المتعلقة بالاستثمار.

- الفئات التي تستهدفها السياسات العامة هي الطبقات أو المجموعات الشبيهة بالطبقات التي تتحدّد اقتصاديا من خلال علاقة ما بالسوق أو بوسائل الإنتاج.

- تنشد تقليص التفاوت بين المجموعات (تقليص الفوارق الطبقية من حيث الفرص والنفاذ إلى الثقافة).

وقد كان تصوّر مارشل لحقوق المواطنة يهدف قبل كلّ شيء إلى إعطاء معنى للصراع السياسي ضد اللامساواة الاقتصادية. ولكن وُجد في نفس الفترة شكل آخر من التراتبية في المجتمع الإنغليزي لم يحفل من مارشل إلا باهتمام محدود. يتعلّق الأمر هنا بالتراتبيّة في المنزلة التي تقول أن يكون المرء إنغليزيا أفضل من أن يكون ايرلنديا وأن يكون بروتستنتينا أفضل له من أن يكون كاثوليكيا (ومن الأفضل أن يكون المرء مسيحيا من أن يكون مسلما أو يهوديا)، ومن الأفضل أن يكون المرء أبيض البشرة من أن يكون أسودها أو أصفرها أو داكنها؛ ومن الأفضل له أيضا أن يكون ذكرا على أن يكون أنثى وغيري الجنس على أن يكون مثليي الجنس وسليم الجسد من أن يكون معوّقا. ويعكس تاريخ بأسره من القوانين والتشريعات المكرّسة للتمييز العنصري ضدّ المجموعات ذات المنزلة الدنيا هذا التراتب في المنزلة، وهو تراتب تعبّر

عنه أيضا تلك الأشـكال اللامرئية والنمطيّة من التمييز في وسائل الإعلام والمدارس والمتاحف وفي الرموز التي تستعملها الدولة. كلّ هذه المؤسّسات العامّة تمارس التمييز هي الأخرى ضدّ المجموعات ذات المنزلة الاجتماعية الدونية أو أنها تكتفي بتجاهلها.

ويمكن أن نعثر على نفس الأشكال من التراتب في المنزلة في كلّ الديمقراطيات الغربيـة الأخـرى التي تمنح مكانة مرموقـة للرجال البيض المسـيحيين غيريي الجنس وسـليمي الجسـد. وينتج الصراع ضدّ هذه الأشـكال من التراتب في المنزلة «سياسة الاعـتراف». تلـك هي السياسـة التي تُسـند حـركات المثليين والأقليـات الدينية والمهاجرين والأقليات القومية التي توصّفها **فرايزر** على النحو التالي:

سياسة الاعتراف

- تركّز على أشـكال الحيف الثقافي الضاربة بجذورها في النماذج الاجتماعية التي يتمثّل مـن خلالهـا الناس العـالم ويتأوّلونه بها ويتواصلون فيـما بينهم من خلالها بـما فيها تلك التي تتضمـن هيمنة ثقافية(أن يكون الفرد موضوعا لنماذج من التأويل تنتمي إلى ثقافة أخرى غير ثقافتـه)، عـدم الاعتراف (أن يحرم المرء من الظهور في الممارسـات التواصلية الخاصة بثقافته) وعـدم الاحترام (أن يكون موضوع ذمّ من التصورات الثقافيـة العمومية المنمّطة المتداولة في عمليات التفاعـل اليومي).

- تكمـن المعالجـة في تغيـير ثقـافي ورمزي لإعـادة تثمين الهويـات والمنتجـات الثقافية للمجموعات المتضررة والمزدراة أو التثمين الإيجابي للتنوع الثقافي.

- ما يجب اسـتهدافه هو التفاوت من حيث المنزلة التـي تحتلها المجموعات داخل المجتمع والتـي تتحـدّد من خلال علاقـات اعتراف تمنحهم درجـة متدنية من الاحـترام ومن الشرف والوجاهة قياسا لما تحظى به مجموعات أخرى.

- تهدف إلى تأكيد الفروق الخاصة بالمجموعات.

ولئن أمكن التمييز بين سياسة إعادة التوزيع وسياسة الاعتراف لأغراض التحليل فهـي تتراكـب على صعيد العـالم الواقعي. فبعض المجموعات تجد نفسـها في أسـفل الترتيب أو قريبة منه وتحتاج إلى الأمرين في نفس الوقت: إعادة توزيع للموارد واعتراف بهـا. وقد اعتبر العديد من المؤلفين - الماركسـيين على وجه الخصـوص - أن التراتب مـن الـضرب الثاني ذو أهميـة ثانوية أو أنه ظاهـرة جزئية. ووفق هـذه الوجهة يكون المركـز الاقتصـادي هو الذي يحـدّد مكانة الفـرد ومرتبته الاجتماعيـة. فلا تكون مجموعة مّا موضع ازدراء على الصعيد الاجتماعي إلا متى كانت متضرّرة اقتصاديا. وإن ألغينا التفاوت الاقتصادي سـتأخذ اللامسـاواة الثقافية في الاضمحلال. وهذا ما يجعل الماركسـية في صورتهـا التقليدية تدعو إلى تجنيد كل الطاقات لتحقيق سياسـة إعادة توزيع الموارد المادية. فالتصدّي لمظاهر الأزدراء الثقافي دون التصدّي لمظاهر اللامسـاواة الاقتصاديـة هـو في نظرهم عمل عديم الجدوى والفاعلية. ومـن الغريب أن العديد من

الليبراليين تبنّوا هم أيضا وجهة النظر التي تقول إن اللامساواة الثقافيّة ذات طابع ثانوي وأنها ناتجة عن وجود للامساواة على الصعيد الاقتصادي.

وتؤكد الوقائع مع ذلك أن التفاوت من حيث المنزلة لا يعود إلى المراتب الاقتصادية. فأعضاء بعض المجموعات كالنساء والسود والسكان الأصليين هم في نفس الوقت متمركزون في مواقع اقتصادية هشّة ومعرّضون إلى أشكال من التحقير أو من محاولات لإلزامهم الصمت. وهذا صحيح فيما يتعلّق بالمثليين مثلا في معظم الديمقراطيات الغربية التي تتمتع فيها بعض الفئات كالمثليين بمستوى مرتفع من الدخل الفرديّ ومن التعليم ولكنّها تعاني في المقابل من رُهاب المثلية الذي يأخذ أحيانا منحى متطرّفا. ويصحّ ذلك أيضا فيما يخصّ فئات كالمهاجرين أو الجماعات الدينية كالعرب أو الأمريكيين ذوي الأصول اليابانية الذين يتمتّعون بمستوى يفوق مستويات المعدّل العام في التربية والدخل والذين هم مع ذلك في حالة من التهميش الثقافي. ويحصل الأمر ذاته فيما يتعلّق بالعديد من الأقليات القومية مثل الكاتلونيين أو الكيبكيين الذي يتمتّعون بمستوى المعيشة نفسه الذي تتمتع به الأغلبية أو حتى أحيانا بمستوى أرفع من المستوى المتوسّط في الدخل لكن لا تحظى لا ثقافتهم ولا لغتهم بالاحترام من قبل الأغلبية. وفي حالة كلّ هذه الجماعات لم يُلغ تحقيق المساواة الاقتصادية التفاوت في المنزلة (حتى إن ساعد دون شك على تقليصه) ولم يلغِ بالتالي الحاجة إلى خوض الصراع من أجل سياسة اعتراف.

وتوجد مجموعات تتمتع في المقابل بموقع متميّز من حيث المرتبة والمنزلة في حين أنها متضرّرة اقتصاديا. وينطبق ذلك على حالة الطبقة العاملة في صورتها الاجتماعية التقليدية في مجمل البلدان الغربية. ومع أنها تعاني من التراتبية الاجتماعية المجحفة تستلّ الطبقة العاملة بعض الفوائد من تلك المنزلة التي تعزوها لها تلك التراتبية. فالمنتمون من الرجال إلى الطبقة العاملة يستفيدون كثيرا من فكر يكرّس الجنس الذكري الأبيض البشرة والمسيحي العقيدة وصاحب التوجّه الغيري على صعيد الجنساني كمعيار ويمنحهم بالتالي مرتبة متفوّقة على النساء والسود واليهود والمثليّين.

لم يكن أفراد الطبقة العاملة من الذكور يتمتعون طبعا بمزايا هذه المرتبة الاجتماعية قبل اعتماد نموذج دولة الرفاه، بفعل افتقارهم إلى التمكين على صعيد التعليم والفرص الاقتصادية والدخل. وعندها كان الحلّ لمعالجة حالة الإقصاء التي عاشتها الطبقة العاملة، في شكلها التقليدي، هو أساسا في إثراء المواطنة المشتركة من خلال تكريس الحقوق الاجتماعية. ولم تكن هناك حاجة للتصدّي إلى التراتب من حيث المقام الاجتماعي. وفعلا فقد قاوم العديد من الأفراد (البيض الذكور المسيحيين غيريي الجنس) المنتمين إلى الطبقة العاملة محاولات النساء والمثليين والأقليات الدينية أو المهاجرين التصدي لتلك التراتبية في المنزلة. وقد كانت لأعضاء الطبقة العاملة،

باعتبارهم أفراد متضررين اقتصاديا وينتمون إلى مجموعات ذات المكانة الاجتماعية المرموقة، مصلحة في التصدّي للتراتبية الاقتصادية ولكن في الحفاظ أيضا على التراتبية على صعيد المكانة الاجتماعية والثقافية.

لذلك ليست العلاقة بين التراتبية الاقتصادية والتراتبية الاجتماعية مجرّد علاقة تضايف. وهذا ما يفسر لنا كيف أن استراتيجية مارشل في الإدماج الاجتماعي من خلال توسيع مجال الحقوق الاجتماعية المشتركة ذات معنى لدى الطبقة العاملة ولو أنها لم تَنَلْ رضا المجموعات الأخرى. فالحلّ للإقصاء الذي كانت تعاني منه الطبقة العاملة التقليدية كان ينحصر فقط في معالجة حالات متعلقة بسياسة إعادة التوزيع الاقتصادي دون أي حاجة للانخراط في سياسة اعتراف. أما بالنسبة لمعظم بقية المجموعات المُقصاة فالمساواة تقتضي شيئا آخر أو أكثر من مقاومة التراتبية من حيث المنزلة الثقافية. ويقتضي الأمر فقط في بعض الحالات كحالات المثليين أو اليهود اعتماد سياسة اعتراف ماداموا قد تحصّلوا على المساواة على الصعيد الاقتصادي. أما فيما يخصّ مجموعات أخرى كالنساء أو السود فتقتضي المساواة في نفس الوقت سياسة إعادة توزيع وسياسة اعتراف[1].

لقد أدّى الشعور المتنامي بأن أشكال التفاوت في المنزلة الثقافية لا يمكن أن تُختزل في التفاوت على الصعيد الاقتصادي إلى تزايد الاهتمام بسياسة الاعتراف. إلا أن مطالب الاعتراف بحقوق المواطنة المتمايزة تظلّ قابلة للنقاش. فالعديد من الناس ينظرون إلى فكرة مواطنة متمايزة وفق المجموعات كفكرة متناقضة في جوهرها. وفق الوجهة الأرثوذكسية تتعلق مسألة المواطنة في أساسها بمعاملة الناس كأفراد يمتلكون حقوقا متساوية يتمتعون بها في ظلّ القانون. وهذا ما يميّز المواطنة الديمقراطية عن وجهات النظر الإقطاعية أو قبل الحديثة التي تحدّد منزلة الناس السياسية وفق انتمائهم الديني والإثني والطبقي. لذلك «يتعارض تعارضا حادّا تنظيم المجتمع على قاعدة الحقوق أو المطالب التي تتأتّى من الانتماء إلى مجموعة مّا وتنظيم المجتمع على قاعدة مفهوم المواطنة» [Porter 1987: 128]. ومع هذا تُعتبر فكرة المواطنة المتمايزة تطوّرا جوهريّا عرفته نظرية الموطنة.

وما أروم فعله في هذين الفصلين الأخيرين من هذا الكتاب هو فحص بعض القضايا التي تثيرها سياسة الاعتراف الجديدة التي تريد مجموعات، مختلفة عن الجماعة الغالبة، وتعرّضت في السابق إلى أشكال من التمييز، أن تتصدّى بها للتراتبيات التقليدية في المنزلة الثقافية، وذلك بالمطالبة بجملة من الحقوق في المواطنة المتمايزة. فما هي الحجج الأخلاقية التي تُقدّم لعضد أو معارضة الحقوق الخاصة بتلك المجموعات؟ وتحديدا كيف تقترن

1- لاحظت فرايزر أنّه يمكن أن تكون العلاقة بين الاعتراف وإعادة التوزيع في هذه الحالات المختلطة معقّدة جدّا. فمثلا يمكن أن تكون برامج التمييز الإيجابي لصالح النساء أو السود أدوات فاعلة لدعم عمليات إعادة التوزيع في علاقة باقتصاد السوق، لكن يمكن أن تزيد فعليّا من إذلال هذه المجموعات وتعزيرها، إذ يُعزّزُ هؤلاء بأنهم قوم يحتاجون إلى «مساعدة» من نوع خاص لأنهم لا يستطيعون «توفير حاجاتهم بأنفسهم».

تلك الحقوق بالمبادئ التي تستند إليها الديمقراطية الليبرالية كالحرية الفردية والمساواة الاجتماعية والديمقراطية؟ وما هي الصلة بين الاعتراف وإعادة التوزيع؟

مثّل الاتجاه صوب الاعتراف حركة واسعة كما أسلفنا. وللإجابة عن هذه الأسئلة يجدر بنا الفصل بين مختلف المجموعات المنضوية ضمن هذه الحركة. سأركّز الاهتمام، في الفصل القادم، على المطالب التي عبّرت عنها مجموعات من النساء وسأتطرق أيضا بإيجاز إلى مطالب المثليين والأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة. أما في هذا الفصل فسأركّز اهتمامي على تلك المطالب التي برزت مع المجموعات الأثنوثقافية كمجموعات المهاجرين والأقليات القومية والسّكان الأصليين والمجموعات العرقيّة والمجموعات الأثنودينية. وهذه المجموعات هي على حدّ كبير من عدم التجانس وتنادي كل واحدة منها بأنواع من المطالب تختلف عن تلك التي تنادي بها الأخرى. لكن مع ذلك تشترك مطالبهم في خاصتين: أ) أنها تمضي إلى ما هو أبعد من جملة الحقوق المدنيّة والسياسيّة المعهودة للمواطنة التي تضمنها كل الديمقراطيات الليبراليّة؛ (ب) أن هذه المطالب تنشد الاعتراف بالهويات والحاجات الخاصّة بمجموعات إثنوثقافية والتوائم معها. سأستخدم مصطلح «نزعة التعدّدية الثقافية» كمصطلح جامع نُدرج تحته كلّ مطالب هذه المجموعات الإثنوثقافية[1]. (باعتبار أن هذه المجموعات التي تنشد الاعتراف غالبا ما تكون أقليات لأسباب، شرحتها آنفا، سأستخدم أيضا مصطلح «حقوق الأقليّات».)

لقد طرأ على الجدل الفلسفي حول التعدّدية الثقافية تغيّر جذريّ في السنوات الأخيرة من حيث مداه ومصطلحاته الأساسية. فحتى منتصف الثمانينات قليل هم الفلاسفة السياسيون أو أصحاب النظريات السياسية الذين اشتغلوا في هذا المجال. وطوال هذا القرن أُعتبرت مسائل الإثنية مسائل هامشية لدى الفلاسفة السياسيين (نفس الشيء يمكن أن يُقال في شأن العديد من الاختصاصات الأكاديمية الأخرى كعلم الاجتماع والجغرافيا والتاريخ.)

لكن اليوم، وبعد عشر سنوات من الإهمال النسبيّ، قفزت مسألة التعدّديّة الثقافيّة إلى واجهة النظرية السياسية. وذلك لأسباب عدّة. أوّلها أن انهيار الشيوعية أطلق العنان في أوروبا الشرقية لموجة من الحركات القومية ذات الطابع الإثني أثرّت على نحو كبير في مسار الدمقرطة. فقد كذّبت المسائل المتعلقة بالإثنية والقومية التوقّعات المتفائلة بانبعاث هادئ وسلس للديمقراطية الليبرالية، في تلك البلدان، من تحت أنقاض

1- للاطلاع على تصنيفيّة مفيدة في هذا المجال انظر Levy 1997. ويمكن أن يكون مصطلح التعدّديّة الثقافيّة مظلّلا، ففي بعض البلدان (مثل كندا أو أوستراليا) لا يستخدم إلا عندما يتعلّق الأمر بالتعامل مع مجموعات المهاجرين لا فيما يخصّ مجموعات إثنوثقافية أخرى مثل الأبوريجان. أما في بعض البلدان الأخرى (مثل الولايات المتّحدة) فيُستخدم مصطلح «التعدّدية الثقافية» في أغلب الأحيان للدلالة على أشكال من «سياسة الهوية» تتضمن لا المجموعات الإثنوثقافية فقط وإنما أيضا النساء واللوطيين والسُحاقيات وأصحاب الاحتياجات الخاصة إلخ. وفي هذا الفصل سأستخدم مصطلح التعدّديّة الثقافيّة (وحقوق الأقليات) للدلالة على المطالب التي تتقدم بها المجموعات الإثنوثقافية.

الشيوعية. لكن توجد أيضا عوامل أخرى داخل الديمقراطيات العريقة جعلت قضايا الإثنية تصبح أساسية: ردّ الفعل العنيف لأصيلي الديمقراطيات الغربية ضدّ الوافدين على بلدانهم من المهاجرين واللاجئين وعودة الحركة السياسية للسّكان الأصليّن للبروز، وهو ما أدّى إلى صياغة مسودّة إعلان الأمم المتّحدة لحقوق السكان الأصليين، واستمرار التهديدات بالانفصال وحتى استفحالها داخل الديمقراطيات الغربية في كندا (الكيبيك) وفي بريطانيا (السكوتلند) وفي بلجيكا (فلاندر) وأسبانيا (كاتلونيا).

أوضحت كلّ هذه العوامل، التي بلغت أوجها في بداية 1990، أن الديمقراطيات الغربية لم تُنهِ التوتّرات التي يسبّبها التعدّد الأثنوثقافي. وليس من المفاجئ عندئذ أن يُحوّل المختصّون في النظرية السياسيّة اهتمامهم أكثر فأكثر صوب هذه القضايا. وقد شهدت السنوات القليلة الماضية صدور أوّل كتاب فلسفي بالإنغليزية عن المسائل المعياريّة المتضمّنة في دعوات الانفصال والنزعة القومية والهجرة والتمثيل السياسي للمجموعات والتعدّدية الثقافية وحقوق السكّان الأصليين[1].

ولم يتطور الجدل من حيث الحجم فقط. فمفرداته قد عرفت أيضا تغيّرا جوهريا وهذا ما أريد التركيز عليه. سأعمل على التمييز بين ثلاث مراحل مرّ بها هذا الجدل.

1. التعدّدية الثقافية كشكل من الجماعتية

كانت المرحلة الأولى لهذا الجدل هي تلك التي عرفتها فترة ما قبل سنة 1989. لقد اعتبر المنظّرون الذين انكبّوا على هذه المسألة، في العشرية ما بين 1970 و1980، أن الجدل حول التعدّدية الثقافية يوافق أساسا الجدل بين «الليبراليين» و«الجماعتيين» (أو بين مناصري «الفردانية» ومناصري «الجمعانية»). وعندما وجدوا أنفسهم في مواجهة موضوع بحث لم يتمّ استكشافه من قبل بحثوا، وذلك أمر طبيعي، عن مماثلة بين ذلك الموضوع ومواضيع معهودة لديهم. لأمر كهذا بدا لهم الجدل بين الليبرالية والجماعتية الأقرب لإنارة البحث في التعدّدية الثقافية إذ أنها تفترض التعامل مع الأفراد كأعضاء لجماعاتهم الثقافية، وتبحث عن نظرية في «حقوق المجموعات» لفرض الاعتراف بالمجموعات الثقافية واحترام حقوقها. كلّ ذلك يصطبغ بصبغة «جماعتية».

1- Bauböck 1994; Buchanan 1991; Canovan 1996; Kymlicka 1995a; Miller 1995; Phillips 1995; Spinner 1994, Tamir 1992; Tully 1995; Walzer 1997; Young 1990. لست على علم بكتب بالانغليزية مخصصة بأسرها من قبل فلاسفة لواحدة من هذه القضايا صدرت قبل التسعينات باستثناء كتاب Plamenatz الذي صدر سنة 1960. هناك أيضا العديد من المجموعات من المقالات الفلسفية في هذا المجال (Baker 1994; Kymlicka 1995b; Lehning 1998; Couture, Nielsen et Seymour 1998; Shapiro & Kymlicka 1997; Shwartz 1995; Raika 1996). كبيليوغرافيا شاملة انظر Kymlicka & Norman 2000.

وقد كانت إحدى الصيغ التي أخذها الجدل بين الليبرالية والجماعتية تتمثّل، كما أسلفنا في الفصل 6، في مسألة أولويّة الحريّة الفرديّة. فالليبراليون يؤكدون على ضرورة أن يكون الأفراد أحرارا في أن يقرّروا الحياة التي يريدونها، وفق تصوّر خاص بهم عن الحياة الخيّرة، ويستحسنون كلّ تحرّر للأفراد من المنزلة التي يعزوها لهم المجتمع أو يرثونها عن أسلافهم. فالليبراليون الفردانيون يقولون إن للفرد أولويّة أخلاقية عن الجماعة وإنّه ليس للجماعة أهمية إلا لكونها تُساهم في توفير الرفاهية للأفراد المكوّنين لها. ولن يكون للجماعة قيمة، في رأيهم، إن لم يجد الأفراد مصلحة في العادات الثقافية القائمة كما أنه ليس هناك مصلحة للجماعة في الحفاظ على تلك العادات على نحو منفصل عن مصلحة الأفراد وليس لها أي حقّ في منعهم من تغييرها أو رفضها.

يعترض الجماعتيون على هذا التصوّر «لفرد مستقلّ بذاته». فهم يرون الناس «منغرسين» في جملة من العلاقات الاجتماعية تحدّد لهم أدوارا. هذه الذوات المنغرسة لا تشكل تصوّراتها لما هو الخير بنفسها ولا تُراجعها متى رغبت إذ يؤكد هؤلاء أن الذوات ترث أسلوبا في الحياة يحدّد لها ما هو خيرها. وينظر الجماعتيون إلى الأفراد كنتاج لعاداتهم الاجتماعية عِوض النظر إلى عادات المجموعات كنتاج للاختيارات الفردية. فضلا عن ذلك، كثيرا ما ينفون إمكان اختزال مصالح الجماعات في مصالح الأفراد المكوّنين لها. فإعطاء الأولويّة لمبدإ الاستقلاليّة الفرديّة يمثّل في نظرهم تحطيما للجماعات. فالجماعة التي تكون في حالة سليمة ومعافاة تحافظ على التوازن بين اختيار الفرد ومقتضى حماية أسلوب الجماعة في العيش وتعمل على قَصر مدى الأوّل حتى لا يقوّض الثاني.

وقد ساد الاعتقاد، في هذه المرحلة الأولى من الجدل، بأن الموقف من التعدّدية الثقافية يخضع إلى طبيعة الموقف الذي ستتخذه في هذا الجدال بين الليبرالية والجماعتية ويتوقّف عليه. فإن كان الشخص ليبراليا يثمّن الاستقلالية الفرديّة فسيعترض على نزعة التعدّدية الثقافية لأنها غير ضرورية وقد تؤدّي إلى التخلّي عن الدفاع عن الفرد. أما الجماعتيون فيرون في الاعتراف بالتعدّد الثقافي طريقة ملائمة لحماية الجماعات من الآثار المدمّرة للاستقلالية الفرديّة ولتأكيد قيمة الجماعة. وتستحقّ الأقليات الإثنوثقافية على وجه الخصوص مثل تلك الحماية لأن وجودها مهدّد أكثر من غيرها ولأن لها أيضا أسلوبا جماعيا في العيش يحتاج إلى الحماية. فعلى خلاف الأغلبية لم تستسلم بعد الأقليات الإثنوثقافية أمام الفردانية الليبرالية وحافظت على نمط من العيش الجمعي المنسجم.

لقد هيمن هذا الجدل حول أولويّة الأفراد أو الجماعات وحول إمكان إرجاع أحدهما إلى الآخر على الكتابات المبكّرة حول التعدّدية الثقافية[1]. فالمدافعون على حقوق الأقليات

1- كممثلين عن المعسكر المدافع عن «الفردانية» انظر Narveson 1991; Hartney 1991. وكممثلين للمعسكر «الجماعتي» انظر Garet 1983; VanDyke 1977; 1982; Addis 1992; Johnston 1989; McDonald 1991a;1991b; Svenson 1979; Karmis 1993.

يعترفون بأنهم في تناقض مع الاعتناق الليبرالي للنزعة الفردانية الأخلاقية ولفكرة الاستقلالية الفردية ويشدّدون على أن ذلك دليل على القصور المتأصّل في الليبرالية.

لهذا إنقاد في البدء المدافعون عن التعدّدية الثقافية إلى الموقف الجماعتي باعتباره الأساس الفلسفي الممكن لحقوق الأقليات. كما أن التطوّر الطبيعي للجماعتية أخذها صوب تبنّي شكل من التعدّدية الثقافية كما رأينا ذلك في الفصل 6. وفي حين رأت الموجة الأولى من الكتابات الجماعتية أن التصوّر الليبرالي للأنا غير مناسب لا للغالبية السائدة في المجتمع ولا للأقليات، تبنّت الموجة الثانية موقفا أكثر اعتدالا يتمثّل في القول إن الليبرالية بتأكيدها على مبدإ الاستقلالية الذاتية للفرد لا تلائم المجموعات المتشبّثة بحياتها «الجماعية» الخاصة بها والتي توجد داخل المجتمعات الليبرالية. وفعلا يسوق، على نحو ما أسلفنا، كلّ من ساندل وتايلور، على وجه الخصوص، بعض حقوق الأقليات كأمثلة تجسّد على صعيد الواقع أطروحة الجماعتية وهي في طور الانجاز، وكمظهر من مظاهر «سياسة خير مشترك». وسياسة كهذه لا تكون ممكنة لا على الصعيد القوميّ ولا على صعيد الأغلبيّة.

وباختصار، اقتضى الدفاع عن الجماعتيّة، في المرحلة الأولى من الجدل، نقد الليبرالية والنظر إلى حقوق الأقليات باعتبارها الحصانة للروح الجماعية ولانسجام المجموعات الأقلية ضدّ النزعة الفردانية الليبرالية المُكتسحة.

2. التعدّدية الثقافية في إطار نظري ليبرالي

لقد أصبح الاعتراف متزايدا اليوم بأن هذه الطريقة في الصياغة المفهوميّة لمطالب التعدّد الثقافي داخل الديمقراطيات الغربية لا تُفيد. فقد أضحت التأكيدات حول وجود «توازٍ مُلفت للنظر» بين الهجوم الجماعتي على الليبرالية ومفهوم حقوق الأقليات موضع شك ونقاش متزايدين[1].

صحيح أن بعض المجموعات أصبحت تتبنى بوضوح «الجماعتية». وينطبق ذلك بالخصوص على مجموعات إثنودينية انعزالية تنأى بنفسها على نحو اختياري عن العالم الفسيح مثل الـهوتريت والآميش واليهود الهازيديك والبعض من الجماعات الانعزالية

1- Galenkamp 1993: 20-5. إن الاعتقاد في مثل ذلك «التوازي المثير» هو نتيجة لمغالطة لغوية إلى حدّ ما. وذلك لأن حقوق الأقليات تطالب بها المجموعات وتنزع لأن تكون خاصة بمجموعات وهي توصَف أحيانا كـ«حقوق جمعية». وأن تبحث الأغلبية فقط عن الحقوق الفردية في حين تطالب الأقلية بحقوق «جماعية» يُؤخذ وكأنه أمر بديهي فكأن الأقلية هي على نحو ما أكثر نزوعا نحو الـ«جمعانية» من الأغلبية. هذه السلسلة من الحجج تتضمن العديد من المغالطات. فليس صحيح أن حقوق الأقلية هي كلّها من طبيعة «جمعية» وحتى تلك التي تبدو كذلك بمعنى ما للفظ أو بآخر ليست بالضرورة شكلا من أشكال «الجمعانية». راجع Kymlicka 1995a:ch3.

الأخرى والتقليدية إضافة إلى الجماعات المتكوّنة من السّكان الأصليّين التي ينطبق عليها التوصيف بمجموعات «جماعتية». وقد سبق أن اعترَضَ سبيلنا، في الفصل 6 المقطع7، من هذا الكتاب السؤال المُتعلّق بكيف يتعيّن على الدول الليبرالية أن تتعامل مع تلك المجموعات اللاليبرالية فيما يخصّ الحرية الدينية وكذلك، في الفصل 7 المقطع 4، في سياق تطرّقنا لقضايا التربية على المواطنة.

لكنّ معظم المجموعات الإثنوثقافية الموجودة داخل الديمقراطيات الغربيّة لا ترغب في الحماية من قوى التحديث في المجتمعات الليبرالية. فهي على العكس تريد أن تُعامل كعناصر مشاركة كاملة الحقوق وعلى قدم المساواة مع غيرها داخل المجتمع الليبرالي. ينطبق هذا مثلا على السود في الولايات المتّحدة الأمريكية الذين يُعتبر اعتناقهم للمبادئ الليبرالية من نفس الطراز عموما لاعتناق البيض لها. كذلك الشأن بالنسبة لمعظم مجموعات المهاجرين التي ترغب في الاندماج وفي المشاركة الكاملة في الحركة العامة للمجتمعات الليبرالية الديمقراطية وذلك بالتمكين من فرص التعليم واكتساب التقانة والثقافة الأدبية والنفاذ إلى وسائل التواصل الجماهيرية...إلخ. يصحّ أيضا ذلك في ما يخص معظم الأقليات القومية من غير الوافدين مثل الكيبيكين والفليمش والكاتالونيين. فالبعض من أعضاء هذه المجموعات يودّون الانفصال عن الديمقراطية الليبرالية، لكن إن تسنّى لهم ذلك فلن يكون من أجل إرساء مجتمع جماعتي غير ليبرالي وإنما لإرساء مجتمع ديمقراطي ليبرالي حديث يكون خاصّا بهم [Newman 1996; Davis1994; Keating & McGarry 2001]. فالكيبيكيون يريدون إنشاء «مجتمع على حدة» ولكنّه مجتمع ليبرالي تكون له ثقافة جماهيرية استهلاكية ويكون حَضريّا وعَلْمانيا وتعدّديّا وصناعيّا وبيروقراطيّا.

وتُظهر استطلاعات الرأي بالفعل أنه ليس في ذلك معارضة للمبادئ الليبرالية وأنه لا وجود لاختلال إحصائي كبير بين الأقليات القومية والأغلبية من جهة الاعتناق للمبادئ الليبرالية. كما تُظهر أيضا أن المهاجرين يستوْعِبُون بسرعة أسس الوفاق الليبرالي الديمقراطي حتى عندما يكونون قادمين من بلدان ليست لها تجربة في الديمقراطية الليبرالية أو أن تجربتها فيها ضعيفة. فالالتزام بالاستقلالية الذاتية للفرد واسع الانتشار ومتأصّل بعمق في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية وهو يخترق الخطوط الإثنيّة واللغويّة والدينيّة[1].

وباختصار، ما يغلب على هذا الجدل حول التعدّد الثقافي ليس الجدل بين الأغلبية الليبرالية والأقلية الجماعتية وإنما الجدل بين الليبراليين أنفسهم حول معنى الليبرالية. فهو جدل بين أفراد ومجموعات متبنّية لأسس الوفاق الديمقراطي الليبرالي ولكنّها تختلف

1- حول التشابه بين وجهات النظر السياسية بين المواطنين المولودين من أبوين من أصل أمريكي والمهاجرين في أمريكا الشمالية، انظر Frideres 1997; Harles 1993 . حول التوارد حول نفس القيم السياسية بين الناطقين باللسان الإنجليزي والناطقين باللسان الفرنسي في كندا انظر Dion 1991.

حول تأويل تلك الأسس وحول سبل مواءمتها مع واقع مجتمع متعدّد على الصعيد الإثني، وحول الدور الحقيقي للغة والقوميّة والهويات الإثنيّة داخل المجتمعات الليبرالية الديمقراطية ومؤسّساتها. فالمجموعات المطالبة بحقوق الأقليات تشدّد على أن شكلا من الاعتراف العمومي ومن الدعم للغات تلك المجموعات ولعاداتها ولهوياتها لن يكون في انسجام فحسب مع المبادئ الأساسية الليبرالية والديمقراطية، بما فيها أهمية استقلالية الفرد، بل سيكون، أكثر من ذلك، أمرا تقتضيه تلك المبادئ.

وقد أدّى هذا الأمر في مرحلة ثانية من الجدل أن أصبح السؤال هو التالي:ما هي المنزلة الممكنة للتعدّدية الثقافية داخل النظرية الليبرالية؟ ولكنّ تقديم الجدل على هذا النحو لا يحلّ الإشكال. فعلى العكس، تظلّ منزلة التعدّدية الثقافية داخل النظرية الليبرالية موضع خلاف عميق. غير أن الشروط الناظمة لهذا الجدل أخذت في التغيّر. فالمسألة لم تَعُد كيف نحمي الأقليات الجماعتية من الليبرالية وإنما إن كانت الأقليات التي تُشاطر غيرها المبادئ الليبرالية الأساسية في حاجة مع ذلك إلى حقوق خاصّة. فإن كانت المجموعات فعلا ليبرالية لماذا يرغب أعضاؤها في حقوق أقليات؟ لماذا لا يَرضَون بالحقوق التقليديّة والمشتركة في المواطنة؟

هذا هو النوع من الأسئلة التي حاول جوزيف راتز الجواب عنه في أعماله. فهو يؤكّد أن الاستقلالية الفردية -قدرة الأفراد على الاختيار الصائب من ضمن ضروب من الحياة الخيّرة- على صلة حميمة بمدى نفاذهم إلى ثقافتهم وبرخاء تلك الثقافة وازدهارها وبمدى احترام الآخرين لها. فالتعددية الثقافية تساعد على ضمان ازدهار الثقافات والاحترام المتبادل بينها [Raz 1994; 1998; Margalit & Raz 1990]. وقد قدّم منظّرون ليبراليون آخرون ديفد ميلر ويالي تامير وجاف سبينر حُججا مماثلة حول قيمة «المواطنة الثقافية» أو «الهوية القوميّة» للحرية التي يبحث عنها مواطنون في العصر الحديث [Tamir 1993; Miller 1995; Spinner 1994]. وقد دافعت عن ذلك أنا أيضا [Kymlicka 1989a; 1995a]. وإن اختلفنا في تفاصيل الحجّة إلا أننا جميعا نُحاجج، كلّ على طريقته، على وجود مصالح ضرورية تتعلق بالثقافة والهوية تنسجم تماما مع المبادئ الليبرالية في الحرية والمساواة وتحضّ على منح الأقليات حقوقا خاصة. يمكن أن نسمّيَ هذا الموقف بالموقف «الليبرالي الثقافي».

وقد تقدّم نقاد الليبرالية الثقافية بالعديد من الاعتراضات على هذا الاتجاه في الحِجَاج. وينفي البعض منهم إمكانية التمييز المعقول أو تفريد «الثقافات» أو «المجموعات الثقافية» في حين نفى آخرون إمكان تضمين معنى للقول الذي يرى الأفراد «أعضاء» في ثقافات. ورأى جمع آخر أنه حتى وإن وجدنا معنى في القول إن الأفراد أعضاء في ثقافات مختلفة ليس لنا أي سبب معقول لاعتبار رفاهية الأفراد وحرّيتهم مقترنة ضرورة بازدهار الثقافة. فيمكن للناس أن ينشئوا علاقة قويّة مع لغة وثقافة ما ولكن يظلّ

ذلك اختيارهم الخاص ولا يمثّل حاجة أكيدة وفق الرؤية الليبرالية. فلا بُدّ أن يكون الناس في نظرها مسؤولين عن أثمان اختياراتهم وأن لا ينتظروا من غيرهم تمويل كُلفة «أذواقهم الغالية الثمن»[1].

إنّ هذه الاعتراضات تظلّ، على أهميتها، مردودا عليها فيما أرى. فعموما لا بُدّ أن ننظر إلى الثقافة واللغة التي ينشأ عليها الناس ككيان تحكمه ملابسات وظروف لم يختاروها بأنفسهم ولم تنتج عن أذواقهم وتفضيلاتهم. ويمكن أحيانا أن يكون النفاذ إلى اللغة والثقافة شرطا قبليّا للقدرة على القيام باختيارات ذات معنى. فأن يتخلى المرء عن لغته وعن ثقافته لاعتناق لغة وثقافة أخرى، وإن بات ذلك ممكنا اليوم، يظلّ في أكثر الأحيان عملية صعبة وباهظة الثمن كما أنه لا يُعقل أن نطلب من الأقليات تحمّل مثل ذلك الثمن في حين أن أفراد الأغلبية لا يكونون مطالبين بمثل تلك التضحية[2].

لم تنجح على كلّ حال هذه الاعتراضات في إضعاف حماس الناس لليبرالية الثقافية التي أصبحت بسرعة موقفا يلتقي حوله مجمل الليبراليين المشتغلين في هذا الحقل[3]. لكن يجد مع ذلك المتعاطفون مع الليبرالية الثقافيّة أنفسهم في مأزق حقيقيّ هم أيضا. إذ من الواضح أن بعض أشكال حقوق الأقليات تناقض فكرة الاستقلالية الذاتية أكثر مما تدعمها. كذلك هو الأمر بالنسبة مثلا لحقوق الأقليات التي سمح بمقتضاها لمجموعة مّا أن تمنع عن أبنائها الحق في التعليم وفي الرعاية الصحيّة أو التي سمح بمقتضاها لمجموعة أخرى بحصر النساء عنوة في فضاء البيت. ومع أن معظم المجموعات الإثنوثقافية في المجتمعات الغربية تتقاسم مع الأغلبية من السكان القيم الليبرالية الأساسيّة توجد بعض الاستثناءات وتحديدا تلك المجموعات الإثنودينية المحافظة المعادية لليبرالية التي يمكن أن تطالب بالحقّ في تقييد حريات الأفراد (أوالبعض منهم) المنتمين لها. وحتى إن اعتنقت عموما جماعة أقلية قيم الديمقراطية الليبرالية، قد تكون هناك تقاليد عريقة أو عادات سلوكية متعارضة مع قيم ليبرالية كالمساواة بمفهومها الليبرالي، والتي قد لا تبدي المجموعة استعدادا للتخلّي عنها. فقد ترغب مجموعة من المهاجرين، مثلا، في الحفاظ على عاداتها التقليديّة فيما يخصّ الزواج، الذي يقرّره الأولياء لأبنائهم، أو في الحفاظ على الأعراف المتعلّقة بالطلاق، وهي عادات وأعراف ليست في صالح النساء وتضرّ فعلا بمصالحهن. وتدور العديد من هذه الممارسات والسلوكيات اللاليبرالية حول المسائل المتعلّقة بالانتماء الجنسي والجنسانية، وكنتيجة لذلك عبّر العديد من أنصار المذهب النسويّ عن خوفهم من أن تؤدّي نزعة التعدّدية الثقافية، على صعيد الممارسة، إلى تثبيت الأشكال التقليدية في اللامساواة بين الجنسين داخل هذه المجموعات مما يفسح المجال أمام الذكور المنتمين

1- للاطلاع على صياغة مُقتضبَة لهذه الاعتراضات الثلاثة، انظر Waldron 1995; Johnson 2000

2- هذا ما دافعت عنه في Kymlicka 1995a: ch.6.

3- من المفيد التساؤل حول السبب الذي جعل هذا التصوّر الليبرالي الثقافي -الذي هو افتراق جليّ عن الرؤية الليبرالية السائدة منذ عشرات السنين- يصبح ذائع الصيت. أتطرق إلى هذه المسألة في Kymlicka 2001: ch.2.

لها حتى يتسلّطوا على النساء داخلها[1]. فحقوق الأقليات، وفق هذا المنظور، تقوّض مبدأ الاستقلالية الذاتية لأفراد المجموعة بدل أن ترسّخه.

ولهذه الأسباب ستكمن المهمة الصعبة، التي تعترض مناصري التعدّد الثقافي، في التمييز بين الحقوق «السّيئة» للأقليات، والتي يؤدي إقرارها إلى التضييق على الحقوق الفردية، والحقوق «المعقولة» التي يمكن النظر إليها كرافد للحقوق الفرديّة. وقد اقترحتُ هذا التمييز بين الضربين من الحقوق التي يمكن لأقلية ما أن تطالب بها. يفترض الضرب الأوّل إقرارا لحقوق المجموعة ضدّ أعضائها، وهي حقوق تعمل على حماية المجموعة من آثار الخلاف الداخلي على استقرارها (قرار الأفراد المنتمين لها عدم إتباع التقاليد والعادات). أما الضرب الثاني من الحقوق فهو يتضمن حقّ المجموعة ضدّ المجتمع الواسع، وهو حقّ يهدف إلى حمايتها من أثر الضغوط الخارجية عليها (القرارات الاقتصادية أو السياسية للمجتمع الواسع). أسمي الأولى «قيود داخلية» أما الثانية فأسميها «حماية ضد الخارج».

ويُصنّف الضربان من الحقوق ضمن خانة واحدة «الحقوق الجماعية» أو «حقوق المجموعات»، لكن كلّ واحد منهما يطرح، في واقع الأمر، قضايا مختلفة تماما عن تلك التي يطرحها الآخر. فالقيود الداخلية تتعلّق بالعلاقات داخل المجموعة، إذ يمكن أن تلجأ مجموعة إثنوثقافية إلى سلطة الدولة لتقييد حقوق أعضائها بداعي الحفاظ على لحمَتها الداخلية. ويطرح ذلك مشكل القمع الفرديّ. فكثيرا ما يثير منتقدو «الحقوق الجماعية»، إذا فُهمت وفق هذا المعنى، مثال الثقافات الثيوقراطية والأبويّة، التي تُضطهد فيها النساء وتُفرَض عليهن التقاليد بقوة القانون، كمثال لما يمكن أن يحدث عندما تُمنح ما يُزعم أنها حقوق جمعيّة أسبقيّة على الحقوق الفردية.

أكيد أن المجموعات حرّة في أن تشترط اعتناق جملة من العقائد والالتزام بضروب من الممارسات للانتماء إلى مجالها الخاص كما هو الشأن بالنسبة لسائر الجمعيات التي يكون الانخراط فيها طوعا. ويمكن لتنظيم كاثوليكي أن يقتضي من أفراده ارتياد الكنيسة. فكلّ شخص في مجتمع ليبرالي له الحقّ في أن يقرّر ارتياد الكنسية أم لا، أو أن ينتقد قواعد الدين أم لا، لكن يمكن أن لا تُقبل عضويته في الكنيسة، أو في أيّ من الجمعيات التي يكون الانتماء لها اختياريا. ويتعلق الأمر هنا بجزء من الحقّ الليبرالي في التنظّم الحرّ وبإحدى أهم حرياتنا المدنية. فالمشكل المتعلّق بالقيود الداخلية يبرز حينما تقول مجموعة ما أن أفرادها ليس لهم الحق قانونيا في أن يقرّروا بأنفسهم إن كان عليهم ارتياد الكنيسة أم لا أو الحقّ في مساءلة المعتقدات التقليدية. وذلك هو ما حدث في نظام الملّة العثماني، كما بيّنا في الفصل 6، حيث لم يكن للناس الحقّ في الترويج للزندقة أو للهرطقة. وعلى نفس المنوال يمكن لمجموعة أن تدّعي إن ليس

1- للاطلاع على دراسة لنوع التضارب الذي يمكن ظهوره بين التعدّد الثقافي والمطالب النسائية في المساواة انظر Deveaux 2001; Okin 1999; Shachar 2001.

لأفرادها الحقّ قانونا في التعليم وفي حرية اختيار الشريك في الزواج أو الحقّ في المساواة عند الطلاق. كلّ ذلك يندرج ضمن ما أسميناه التقييد الداخلي[1].

أما الحماية من الخارج فهي تختلف عن ذلك. فهي تتعلق بالعلاقات بين المجموعات -قد ترغب المجموعة الإثنية أو القومية في حماية وجودها المستقلّ وهويتها الخاصة بأن تحدّ من الانعكاسات عليها للقرارات التي تُتخذ على صعيد المجتمع ككلّ. ويطرح ذلك أيضا بعض المشاكل- لا تتعلق باضطهاد الفرد داخل جماعته وإنما بانعدام العدالة بين المجموعات. فيمكن أن تلقى مجموعة مّا تهميشا أو أن تخضع للتمييز بدعوى الحفاظ على خصوصية مجموعة أخرى. ويستدلّ نقاد «الحقوق الجماعية»، وفق هذا المعنى، في كثير من الأحيان بنظام العزل العنصريّ في جنوب إفريقيا كمثال على ما يمكن أن يحدث حينما تطلب مجموعة أقليّة حماية خاصّة بها من المجتمع بأسره.

ومع هذا لا تسبّب الحماية من الخارج مثل تلك المظالم. فتأمين الحق في التمثيل وتلبية الحقوق المتعلقة بالأرض أو الحقوق اللغويّة للأقلية لا يجعل مجموعة ما في وضع هيمنة على مجموعات أخرى. على العكس، يمكن النظر لهذه الحقوق على أنها حقوق تضع مختلف المجموعات على قدم المساواة عندما تحدّ من ضعف مجموعة صغيرة أمام المجموعة الغالبة.

لا يمكن للرأيين أن يستقيا معا. فبعض المجموعات الإثنية والقومية تبحث عن الحماية الخارجية تجاه المجتمع الواسع دون العمل على فرض قيود داخلية على أعضائها. فهي لا تطالب مجموعات أخرى بأي حماية من الخارج تجاه الجماعة المُهيمنة، وإنما تبحث فقط عن توسيع مجال نفوذها على أنشطة أعضائها. كما أن هناك مجموعات أخرى تتقدّم بالمطلبين في نفس الوقت. هذا الاختلاف يقود في الواقع إلى تصوّرات مختلفة بالأساس لحقوق الأقليات ومن المهمّ تحديد أي شكل من المطالب تتقدّم به مجموعة مّا.

أعتقد أن الليبراليين، باعتبار التزامهم بالدفاع عن الاستقلالية الفردية، لا يُمكنهم إلا أن ينظروا بتوجّس للتقييد الداخليّ. فالليبرالية الثقافيّة ترفض إعطاء المجموعات الحقّ في تقييد الحقوق الأساسية لأعضائها سواء كانت سياسية أو مدنية بداعي الحفاظ على النقاء أو الأصالة في عادات المجموعة وثقافتها. لكن يسمح التصوّر الليبرالي للتعدّدية الثقافية بمنح المجموعات حقوقا خاصة بها ضدّ المجتمع الواسع من أجل تقليص ضعف المجموعة وعطوبيتها أمام القوة الاقتصادية والسياسية للأغلبية. ومثل تلك «الحماية من الخارج» تنسجم مع المبادئ الليبرالية. غير أنها تفقد مشروعيّتها عندما تتحوّل إلى وسيلة تُمارس من خلالها أقلية سيطرتها الاقتصادية والسياسية على مجموعة أخرى بدل أن تكون هادفة إلى تقليص عطوبيّة مجموعة مّا أمام النفوذ الذي يمتلكه المجتمع الواسع.

1- كما رأينا في الفصل 6 يمكن لهذه القيود الداخلية أن تأخذ شكل التقييد القانوني لبعض الحريات المدنية أو جعل ممارسة تلك الحريات غالية الثمن مما يحول فعليا دون ممارسة الأفراد لحقوقهم (الشكلية) والقانونية.

ويمكن أن نقول لمزيد من التبسيط إن حقوق الأقليّة تنسجم مع المقاربة الثقافية ذات الوجهة الليبرالية في حالتين: (أ) أن تكون حامية لحرية الأشخاص داخل المجموعة و(ب) أن ترسّخ علاقات المساواة (عدم الهيمنة) بين المجموعات [Kymlicka 1995a: ch.3][1]. وكما أشرت آنفا، ليس من السهل علينا دوما أن نُحدّد على نحو مسبّق إن كانت حقوق ما تنادي بها أقلية ما ستُستخدم لفرض قيود داخلية أو تركيز أشكال من الحماية من الخارج، وقد تنضوي بالضرورة بعض مطالب الأقليات ضمن الاثنين معا. ويقتضي ذلك في أكثر الأحيان عناية دقيقة بالتفاصيل الخاصة بكلّ حالة. لكنني أعتقد أننا إن قمنا بمثل ذلك البحث فسنجد غالبا أن المجموعات الإثنوثقافية لا تنشد في الديمقراطيات الغربية، في الحقيقة، تقييد الحريات الأساسيّة لأعضائها وهي لا تسعى إلى منع أعضائها من مساءلة العادات والتقاليد وإعادة النظر فيها[2].

فحينما طالب السود والسكان الأصليون، مثلا، بالحقّ في التمثيل داخل المؤسسات السياسية للمجتمع الواسع كانت غايتهم ضمان أن تُؤخذ حقوقهم في الاعتبار عندما يصنع المجتمع الواسع قراراته ولم يكن غرضهم تقييد إمكانية انشقاق أفرادهم عنهم[3]. كذلك عندما يبحث المهاجرون عن الدعم المالي لبرامج تعليم لغاتهم الأمّ أو لفرقهم الفنيّة أو عندما تُطالب مجموعات بإعفائها من التشريعات التي تجعل يوم السبت يوم عطلة أو تلك التي تفرض لباسا يتنافى وعقائدها الدينية، فهي تبحث في الواقع عن تقليص درجة عطوبيتها تجاه النفوذ الاقتصادي والسياسي الذي تتمتع به الأغلبية ولا تبحث عن تقليص نطاق حريّة أعضائها[4].

وهناك حالات أكثر تعقيدا تتعلق بالحقّ في الحكم الذاتي بالنسبة للأقليات القوميّة. فمن جهة يمنح هذا الحق نفوذا لوحدات سياسية صغيرة حتى لا تُقصى الأقلية القومية من الاقتراع وحتى لا تجد نفسها في تظلّم دائم عندما يتعلق الأمر بقرارات تكتسي أهمية خاصة في ثقافتها كتلك المسائل المتعلقة بالتعليم والهجرة وبرامج التنمية واللغة وقانون الأحوال الشخصية. وبصفتها تلك تكون هذه المطالب متعلقة بالحماية من الخارج. غير أنها تطرح كذلك مشكلا يتمثل في إمكان أن تستخدم أقلية

1- مع ذلك يقول بعض الليبراليين الثقافتيين أن بعض القيود الخفيفة الداخلية يمكن قبولها طالما أن الأعضاء يتمتعون بالحقّ في مغادرة المجموعة. يمكن أن يكون ذلك رأي من يعتقون وجهة نظر «سياسية» لليبرالية أكثر ارتباطا بقيم التسامح مما هي مرتبطة بتصوّر «جامع» يستند إلى قيم الاستقلالية [Galston 1995; Kukathas 1997 - انظر ملاحظاتي حول هؤلاء الليبراليين السياسيين في الفصل 6 الم.7 أعلاه]. للاطلاع على نقاش لمجمل المصاعب التي يطرحها تحديد حق «فعليّ» في المغادرة، انظر Okin 1998; Green1995.

2- كدفاع أمبيرقي على هذا القول انظر Kymlicka 1998.

3- إلا إذا اعتمدوا بالفعل على قواعد تكرّس اللامساواة والتفرقة بين الجنسين عند اختيار مُمثليهم. ولا ينطبق ذلك على معظم حالات التمثيل للمجموعات في الديموقراطيات الغربية. العديد من هذه الحالات يناقشها Phillips 1995.

4- في العديد من هذه الحالات قد يكون الحلّ الملائم ليس بإعفاء الأقلية من الامتثال للقانون أو القاعدة وإنما في إبطال القانون تماما [Barry 2001: ch.2; Kymlicka 1995a: 114-15 لكن انظر Modood 1994]. ولكن ننتبه إلى أن ذلك ليس اعتراضا على مطالب الأقليات وإنما هو اعتراض على الأغلبية التي مرّرت القوانين كما يحلو لها وإن كانت الأغلبية عاجزة أو أنها لا ترغب في تغيير ذلك يجب أن تتمتع الأقلية بالحق في الإعفاء.

قومية سلطات حكمها الذاتي لتقليص الحقوق المدنية والسياسية لأعضائها ولفرض قيود داخلية عليهم.

وتظل مسألة استخدام حقوق الحكم الذاتي لفرض تقييد داخلي متوقّفة بالأساس على مدى خضوع ممارسة تلك الحقوق في الحكم الذاتي إلى نفس القيود الدستورية التي تخضع لها صلاحيات السلطة التشريعية على صعيد الحكم المركزي. فهل يتعيّن أن يخضع الحكم الذاتي للأقلية إلى مقتضى حماية حقوق الفرد السياسية والمدنية؟ لو نظرنا إلى أمثلة من الحكم الذاتي لبعض الأقليات القومية الموجودة الآن في الغرب نرى أنها خاضعة فعلا إلى نفس القيود الدستورية التي يخضع لها الحكم المركزي. وطالما ظلّت تلك القيود الدستورية قائمة سيكون حكم الأقلية لنفسها يضمن لها حماية تجاه الخارج ولا يسمح لها بفرض قيود في الداخل.

وباختصار، تستخدم معظم أشكال حقوق الأقلّيات المُعترف بها في الغرب للحدّ من مدى عطوبيّة المجموعات الأقليّة وحمايتها من الضغوط الاقتصادية التي تمارس عليها ومن القرارات السياسية المُجحفة بحقّها والتي يتّخِذُها المجتمع الواسع. وترمي هذه الحقوق إلى ضمان عدم تجريد المجتمع الواسع الأقليّة من الشروط الضرورية لبقائها وهي لا ترمي إلى منع أعضاء تلك الأقليّة من تبنّي عادات في السلوك منافية للتقاليد أو لا تُطابق العرف الجاري داخلها.

في المرحلة الثانية من الجدل أعيدت مع ذلك صياغة مسألة التعدّد الثقافي باعتبارها مسألة تُطرح داخل مجال الليبرالية وتكون الغاية منها إبراز كيف أن البعض من مطالب الأقليات القومية (وليس كلّها) تدعم القيم الليبرالية. إن هذه المرحلة تجسّد في رأيي ما بلغه الجدل من تطوّر حقيقي وأعتقد أنّه أمامنا الآن صياغة سليمة للمطالب التي تقدّمت بها المجموعات الإثنوثقافية وكذلك فهم أدقّ للخلفيات المعيارية التي تقوم عليها. فقد ابتعدنا عن الجدل العقيم والمظلّل بين دعاة الفردانيّة من جهة والجمعانيّة من جهة أخرى.

إلا أنـي أرى أن هـذه المرحلة مفتوحة هي الأخرى على النقاش. فهي وإن كانت تتضمّن فهما أفضل لطبيعة المجموعات الإثنوثقافية وللمطالب التي ترفعها للدولة الليبرالية تسيء فهم طبيعة الدولة الليبرالية وما تقتضيه من الأقليات.

3. التعدّد الثقافي كردّ فعل على البناء القومي

دعونـي أشرح ذلـك. إن الفكـرة التي يَأتلـفُ حولها في نفـس الوقت مناصرو التعدّديـة الثقافيـة ومناوئوها هـي أن الدولة الليبرالية في وضعهـا العادي تتصرف تجاه التعدّد الثقـافي وفق مبدإ «الإهمال الخفيـف». فالدولة لا مبالية بالهويـات الإثنوثقافية لمواطنيها وبمدى قدرة المجموعات الإثنوثقافية على إعادة إنتاج نفسها على مدى الزمان. ووفق هذه الرؤية تُعامل الدول الليبرالية الثقافة على نفس المنوال الذي تُعامل به الدين، أي باعتبارهـا شـيئا يكون الأفراد أحـرارا في إتباعه في حياتهـم الخاصة ولكنّه ليس موضوع اهتمام من الدولة (طالما أن الأفراد يحترمون حقوق غيرهم). فمثلما تمنع الليبرالية إرسـاء ديانة رسـميّة تمنع أيضا إرساء ثقافات رسـميّة تتميّز بمنزلة خاصة على حساب الانتماءات الثقافيّة الأخرى.

إن دلالة هـذا الإهمال الخفيف مختلفة عن فكرة الحياد الليبرالي، التي ناقشـناها في الفصـل6 المقطع 4، وأكثر كثافـة منها. وتفيد فكرة الحياد الليـبرالي أن على الدولة أن ترتّب وفق سـلّم أفضليـات المزايا الخاصة بمختلف تصـوّرات الحياة الخيّرة. ويعني ذلـك أن على الدولة الامتنـاع عن القول إن الكلام بالإنغليزيـة أفضل من الكلام بالفرنسـية أو أن يكون المرء مسـيحيّا أفضل له من أن يكون مُلحدا. ومع هذا لا يُعدّ مخالفا للحياد الليبرالي للدولة أن تشجّع هذه الأخيرة لغة مّا أو ممارسة ديانة مّا، طالما أن تسـويغ ذلك لا يكون من خلال قيمتيهما في ذاتيهما. فمـن الممكن مثلا أن نقول إن على الجميع الكلام باللغة الإنغليزية لا لأنها أحسن في ذاتها من اللغات الأخرى، وإنما فقط لأنها اللغة المسـتخدمة أكثر من غيرها على نحو مشـترك وتكون بالتالي الأداة الأنجع للتواصل. كذلك يمكن أن يقول شـخص مّا إن على الدولة أن تدعم ديانة قومية، لا لأنها الدين الحقّ، ولكن لأن المجتمع سـيكون أكثر انسـجاما لو تقاسم الجميع نفس الدين (كانت تلك هي وجهة نظر روسو). لكن تشـجيع المشاركة السياسية، كما أسلفنا في الفصل السابق، ينسجم مع مقتضى الحياد عندما تكون الغاية منه ضمان عدالة المؤسسـات واسـتقرارها لا عندما يقوم على اعتبارات متعلّقة بما يُزعَم أنه قيمة في حدّ ذاته.

فمبـدأ حيـاد الدولة لا يقـوم بالتالي إلا باسـتبعاد ضروب من الحجج أو التسـويغ للسياسـات العامة وتحديدا السّياسات التي تدعو إلى الترتيب التفاضليّ لتصوّرات الحياة الخيّرة وفق المزايا الداخليّة التي يتوافر عليها كلّ منها. فهي لا تستبعد السياسات التي تشجّع على ممارسة لغة مّا وديانة مّا وثقافة مّا طالما كانت هناك أسباب «محايدة» يقع من خلالها تعليل لمثل تلك السياسات.

مـن الجليّ إذن أن حياد الدولـة، ليس كافيا وإن كان شرطا ضروريًا للعدالة عند الليبراليّن. فأن توجد أسـباب معقولة لتشـجيع ديانة مشـتركة لا يعـني أنه من حقّ الدولة إعلان دين مّا دينا رسـميا والتشـجيع علي اعتناقه. على العكس تماما، فقد دافع الليبراليون بضراوة على مبدإ يُلزم الدول لا فقط بتجنّب تشـجيع دين مّا، لأن في ذلك خـرق لمبدإ الحياد تجاه تصوّرات للخير لا يأتلف الناس حولها، وإنما أيضا بضرورة عدم تشـجيع أيّ دين على الإطلاق حتى ولو كان ذلك مسـتندا إلى دواع محايدة أو متعلّقة باعتبارات الفاعليّة والانسـجام الاجتماعيّ. فلا بُدّ في رأيهم أن يكون هناك فصل تامّ بين «الكنيسة والدولة».

وبمعنـى آخر فإن الليبراليين يؤمنـون فيما يتعلّق بالدّين لا فقط بفكرة حياد الدولة وإنّما أيضا بفكرة أقوى وهي الإهمال الخفيف. فلا بُد من توفّر فصل صارم بين الكنيسة والدولة يُحجّر بمقتضاه على كلّ سياسـة أن تُحابِيَ دينا على حساب دين آخر مهما كان حياد الأسباب التي تقدّم كتعليل.

ذلـك هو المنوال الـذي اعتقد الكثيرون أنّه يتعيّن اعتـماده حتى فيما يخصّ التعدّد الإثنوثقـافي. وفي المحصّلـة يبدو أن الإهمال الخفيف للدّين قـد اشـتغل على نحو جيّد فيما يتعلق بمواءمة التعدّد الدينيّ. فبعد سـنوات من الحروب الأهليّة، بين الكاثوليك والبروتاستنت في أوروبا، ساعد نسبيّا مبدأ الإهمال الخفيف على تأمين السلم والاستقرار. لماذا لا نطبّق نفس المنوال في الفصل الصارم بين الدّين والكنيسة على التعدّد الثقافي؟

فـمايكل وولزر مثلا يقول أن الليبرالية تفترض «طلاقا قطعيّا بين الدولة والإثنية». إذ تتخـذ الدولة الليبرالية موقعا عَليّـا تجاه مختلف المجموعات الإثنية والقومية في البلاد «رافضة اعتناق أنماط عيشـها أو دعمها أو الاهتمام على نحـو فعّال بمصلحتها في إعادة إنتاج نفسـها». فالدولة تُلزم نفسـها على «الحياد في ما يخصّ روزنامـات اللّغة والتاريخ والآداب» الخاصّـة بهـذه المجموعات. ويقول وولزر أن المثال الأوضح تجسـيدا للحياد الليبراليّ للدولة هي الولايات المتحدة حيث يتجلّى إهمالها الخفيف للتعدّد الثقافي في عدم اعترافها دستوريا بأيّ لغة رسميّة [Walzer 1992d: 100–1; 1992b: 9]. فلكي يصبح المهاجـرون مثلا أمريكيّين عليهم فقط تأكيد ولائهم لمبـادئ الديمقراطية والحرّيات الفرديّة كما عرّفها الدستور الأمريكيّ.

وفعـلا، يقول بعـض المنظّرين إن هذا مـا يميّز تحديدا «الأمـم المدنيّة» عن «الأمم الإثنيـة» غير الليبرالية [Pfaff 1993 : 162; Ignatieff 1993]. فالأمم القائمة على الإثنية تعتبر أن أحد أهدافها الرئيسية هو إعادة إنتاج ثقافة إثنوقومية وهوية مّا. أما الأمم المدنيّة فهي في المقابل غـير آبهة بالهويات الإثنوثقافية لمواطنيها وتعرّف الانتماء القوميّ باعتباره قائما فقط على اعتناق مبادئ الديمقراطية والعدالة. وفق هذا المنظور أن تحصل الأقليّات

على حقوق خاصّة يُعدّ انفصالا جوهريا عن النمط التقليديّ لاشتغال الدولة الليبرالية. لهذا فعبء تقديم الدليل يقع على عاتق كلّ من يريد الدفاع عن حقوق الأقليّات.

ذلك هو العبء الذي يعمل ليبراليون ثقافتيّون مثل راتز على تحمّله من خلال صياغة رُؤية لدور الانتماء الثقافي في تأمين الحرّية والشعور بالاعتزاز بالنفس. وهم يعملون على التدليل على أنّ حقوق الأقليّات تَرفد ولا تُقلّص مدى الحرية الفرديّة والمساواة وتساعد على تلبية حاجاتٍ ما كان لها أن تُلبّى في دولة شديدة التقيّد بمبدإ الحياد الإثنوثقافي.

تظلّ الضمنية الحاضرة في المرحلة الثانية من الجدل إذن أنّ على دعاة التعدّدية الثقافية أن يقدّموا أسبابا مقنعة للتخلّي عن قاعدة الإهمال الخفيف. وأعتقد مع ذلك أن الفكرة التي ترى أن الدول الليبرالية الديمقراطية (أو «الأمم المدنية») غير مبالية بالهويات الإثنوثقافية خاطئة على نحو بيّن. فالنموذج الديني هو أيضا توصيف خاطئ للعلاقة بين الدولة الليبرالية الديمقراطية والمجموعات الإثنوثقافية.

انظر للسياسة الحالية للولايات المتحدة الأمريكية. تاريخيا، تمّ اختيار السياسات المتعلّقة برسم الحدود بين حكومات الولايات وتوقيت انضمامها إلى الفيدراليّة على نحو يضمن لأصحاب اللّسان الإنغليزي الأغلبية داخل كلّ ولاية من الولايات المُكوّنة للفيدراليّة. وقد ساعد ذلك على تثبيت سيطرة الإنغليز على كامل المجال الجغرافي للولايات المتحدة. ويُؤمّن ذلك الهيمنة المتواصلة للإنغليز من خلال سياسات لا تزال قائمة للتوّ. فمثلا هناك اقتضاء قانوني يفرض على الأطفال تعلّم الإنغليزية في المدارس، كما أن القانون يُلزم المهاجرين (في سنّ أقل من 50) بتعلّم الإنغليزية للحصول على المواطنة الأمريكية، كما يُشترط ممن يترشّح للانتداب للعمل في دوائر الدولة أو للحصول على عقد عمل معها أن يتكلّم اللسان الإنغليزيّ.

هذه القرارات ليست استثناءات معزولة لقاعدة الإهمال الخفيف. بل على العكس، فهي مقترنة بها اقترانا وثيقا وقد شكلا معا بِنيَةَ الدولة الأمريكيّة ذاتها والطريقة التي بها تُهيكل المجتمع. (باعتبار أن الحكومات تُمثّل 40-50 في المائة من مجموع الدخل القومي في معظم البلدان الغربية ليس لسان الدولة أمرا هيّنا.)

لقد أُديرت كلّ هذه السياسات بِنيّة التشجيع على الاندماج داخل ما يمكنني أن أسميّه «الثقافة المجتمعيّة». وأعني بالثقافة المجتمعيّة الثقافة الشاملة لكامل المجال الجغرافيّ والقائمة على لغة مشتركة تُستعمل على نحو واسع في المؤسسات المجتمعيّة على صعيدي الحياة الخاصّة والعامّة (المدارس ووسائل الإعلام والقوانين والاقتصاد والدولة..إلخ). وأسميها ثقافة مجتمعيّة للتشديد على أنها تتضمن لغة مشتركة ومؤسسات اجتماعية بدل معتقدات دينية مشتركة وعادات عائلية أو أساليب شخصيّة في الحياة. فالثقافات المجتمعيّة داخل الديمقراطية الحديثة الليبرالية تكون حتما تعدّدية

تتّسع للمسيحيّ وللمسلم ولليهوديّ وللمُلحد؛ لغيريّ الجنس وللمثليّين، لأصحاب المهن في المدن كما للمزارعين في الأرياف وللمحافظين كما للاشتراكيين. إن تنوّعا كهذا هو نتيجة لا فِكاكَ منها لإقرار الحقوق والحريات المضمونة للمواطنين الليبراليين وتحديدا عندما ترتبط بواقع سكّان متنوّعين على الصعيد الإثنيّ. لكنّ هذا التنوّع تقابله مع ذلك، بل تصدّه أيضا، غلبة لغة واحدة وانسجام على الصعيد المؤسّساتي، وهو انسجام لم يبرز لوحده وإنّما كان نتيجة لسياسات مُدبّرة عن قصد من قبل الدولة.

فالدولة الأمريكية قد خلقت عن قصد تلك الثقافة المجتمعيّة وشجّعت على انخراط المواطنين فيها. وهي قد حمّلت المواطنين على النظر إلى حظوظهم في الحياة على أنها وثيقة الصّلة بالمشاركة في المؤسسات المجتمعيّة التي تعتمد اللّسان الإنغليزي كوسيلة تخاطب كما أنها رعت هوية قوميّة يتحدّد جزء من معالمها من خلال الانتماء المشترك إلى ثقافة مجتمعيّة بعينها. وليست الولايات المتّحدة وحدها على هذا الحال. كلّ الديمقراطيات الليبرالية (ربما باستثناء سويسرا) تبنّت، كما بيّنتُ في الفصل 6، هدف تطوير لغة وثقافة قوميّتين ومشتركتين. وقد مثّل ذلك جزءا من إستراتيجيّة «القوميين الليبراليين» في المساعدة على تأمين التضامن وتحصين المشروعيّة السياسيّة داخل الدول الديمقراطية.

ومن الجليّ أن معنى اشتراك الأمريكيين الناطقين بالإنغليزية في «الثقافة» هو معنى نحيل ما دام لا ينفي الاختلاف في الدين ولا في القيم الفرديّة ولا في طبيعة الصّلات العائليّة ولا في أساليب العيش[1]. وإن كان نحيلا فليس هذا المعنى بالتافه. فعلى العكس، وكما بيّنت آنفا، لم تكن محاولات إدماج الناس في تلك الثقافة عملية يسيرة وسهلة وإنما اعترضتها مقاومة عنيدة. ومع أن الاندماج وفق هذا المعنى يترك مجالا واسعا للتعبير الفردي والجماعي عن الاختلافات على الصعيدين العامّ والخاصّ، رفضت بعض الجماعات بشدّة أن تكون مصائرها في الحياة خاضعة إلى مؤسسات مجتمعيّة تُدار باعتماد لسان المجموعة الغالبة.

لذلك نكون في حاجة إلى تعويض فكرة «الحياد الخفيف» بمنوال أكثر ملاءمة يعترف بالدور المركزي للبناء القومي داخل الديمقراطيات الليبراليّة. ولا يعني القول إنّ الدول بنَايات قوميّة أنه يتعيّن على الدولة أن تدعم نوعا واحدا من الثقافة المجتمعيّة. فمن الممكن لسياسات الدولة أن تشجّع على الحفاظ على ثقافتين مجتمعيّتين أو أكثر

1- بالفعل، يتعارض استخدامي لتعبير «ثقافة مجتمعية» مع الطريقة التي يُستخدم بها لفظ الثقافة في أغلب الاختصاصات الأكاديمية حيث يقع تعريفها على نحو سميك بالمعنى الإثنوغرافي، الذي يحيلنا إلى جملة من العادات والطقوس والتقاليد المشتركة خاصّة بجماعة ما. ولا يشترك المواطنون في الدولة الحديثة في ثقافة واحدة سميكة بالمعنى الإثنوغرافي للعبارة، إذ يُمثّل الافتقار إلى مثل تلك الثقافة المشتركة السميكة أحد عناصر تعريف المجتمع الليبراليّ. ومن الهام أيضا بالنسبة للأشكال الليبرالية في إدارة الحكم أن يتقاسم المواطنون ثقافة مشتركة لكن بمعنى مختلف يكون نحيلا ويتضمن فقط إقتضاء لسان مشترك ومؤسسات مُجتمعيّة.

داخل بلد واحد، وكما أسلفت سابقا، لقد حصل ذلك فعلا في بلدان متعدّدة القوميات مثل كندا وسويسرا وبلجيكا وأسبانيا.

مع ذلك نزعت، تاريخيا، كلّ الديمقراطيات الليبرالية، من جهة ما، إلى نشر ثقافة مجتمعيّة واحدة داخل حدودها الجغرافيّة[1]. ولا يجب أن ننظر إلى ذلك على أنه علامة على وجود نزعة إمبرياليّة ثقافيّة أو موقف إثنومركزي. وكما ناقشنا هذا الأمر في الفصول 6 و7، تخدم عمليّة البناء القوميّ التي تقع على هذه الشاكلة جملة من الأهداف : المساواة في الحظوظ والتضامن وترسيخ الثّقة والديمقراطية المداولتيّة [Tamir 1993; Miller1995; Canovan 1996][2].

لذلك انخرطت الدول في عملية «البناء القومي»- وهي عملية يتمّ خلالها تركيز ثقافة مشتركة وشعور مشترك بالانتماء إلى نفس المجموعة وتحقيق تكافؤ في الفرص وتركيز مؤسّسات تشتغل من خلال تلك اللغة. فالقرارات المتعلقة باللّغات الرسميّة وبمناهج التعليم واقتضاء اكتساب المواطنة كلّها قد أخذت بنيّة نشر ثقافة في كامل أنحاء المجتمع وكذلك ترسيخ هويّة قوميّة قائمة على المشاركة في تلك الثقافة المجتمعيّة.

وإذا اعتبرنا أن نموذج البناء القومي هذا قد قدّم لنا توصيفا للدولة الليبرالية أكثر تماسكا من غيره فما هو أثره على مسألة التعدّد الثقافي؟ أعتقد أن ذلك يقودنا إلى وجهة أخرى مغايرة يمكن للجدل أن يسيرَ فيها. فالسؤال لم يَعُد كيف نسوّغ التخلّي عن قاعدة الإهمال الخفيف بل هل أن جهود الجماعة الأغلبيّة في عمليّة البناء القوميّ تسبّب مظالم للأقليّات؟ وإن كان الأمر كذلك هل يُساعد إقرار حقوق الأقليات على الحماية من تلك المظالم؟

إن ذلك سيكون المسلك الثالث للصياغة المفهوميّة لهذا الجدل. لا أستطيع أن أشرح كلّ مفاعيله ولكن اسمحوا لي بتقديم أمثلة حول الكيفية التي يمكن أن يؤثّر من خلالها هذا المنوال على الجدل حول التعدّدية الثقافيّة.

1- سويسرا هي الاستثناء الوحيد، على حدّ علمي، إذ لم تقم بأيّ عمل للضغط بحزم على أقليّاتها الناطقة بالفرنسيّة وبالإيطاليّة كي تندمج في الأغلبيّة الناطقة بالألمانيّة. بقيّة الدول الغربية المتعدّدة القوميات قامت كلّها بعمل دؤوب في فترة ما لاستيعاب أقلياتها ولم تتخلَ عن هذا الهدف إلا عن مضض.

2-أكيد أن هذا النوع من البناء القومي يُمكن أن يُستخدَم لأغراض منافية لليبرالية. فكما بيّنت مارقريت كانوفان الانتماء القومي هو بمثابة «البطارية» التي تجعل الدولة تشتغل، فوجود هوية قوميّة مشتركة يحفّز المواطنين ويدفعهم للعمل من أجل الأهداف السياسية المشتركة. ويمكن لهذه الأهداف أن تكون ليبرالية أو غير ليبرالية [Conovan 1996:80]. وكثيرا ما استنجد المصلحون الليبراليون ببطاريّة الانتماء القومي لتعبئة المواطنين وراء مشاريع الدمقرطة والنمو الاقتصادي والعدالة الاجتماعيّة، أما السُلطويّون غير الليبراليين فيعتمدون لغة الانتماء القومي لإيقاد حماس المواطنين وشحذ مشاعرهم ضدّ أعداء الأمّة المفترضين، سواء كانوا من البلدان الأجنبيّة أو من المنشقين في الداخل. وذلك ما يجعل البناء القوميّ خاصيّة مشتركة بين الأنظمة السلطويّة والديمقراطيات (أسبانيا في عهد فرنكو أو أمريكا اللاتينية في ظلّ حكم الأنظمة العسكرية). فالأنظمة السلطويّة تحتاج أيضا إلى مثل تلك «البطارية» لتحقيق الأهداف القومية في مجتمع ذي تركيبة مُعقّدة. فما يميّز الدول الليبرالية عن الدول غير الليبراليّة ليس وجود مشروع البناء القومي أو انعدامه وإنما الغايات التي يخدمها البناء القومي والأدوات المستخدمة لانجازها.

4. خمسة نماذج من التعدّدية الثقافيّة

كيف تؤثّر عمليّة البناء القوميّ على الأقليّة؟ مثلما لاحظ تايلور يخدم ضرورة سياق البناء القومي أعضاء الثقافة الأغلبيّة:

فإذا كان لمجتمع حديث لسانا «رسميّا»، بالمعنى التام للعبارة، فذلك يعني أن الدولة تدعم تلقين هذا اللسان وتحديد خصائصه والثقافة التي يحملها وهي تحقّق ذلك من خلال عمل إدارتها ومؤسّساتها الاقتصاديّة. فمن الواضح إذا أن هناك مزايا هائلة يحصل الناس عليها عندما يكون ذلك اللسان لسانهم وتلك الثقافة ثقافتهم. وسيلحق بالتالي الناطقين بألسن أخرى إجحاف. [Taylor 1997: 34; Wright 2000: 231].

يواجه إذن أعضاء الثقافات الأقليّة مُعضلة. فإذا كانت مُعظم المؤسّسات تستعمل لسانا غير لسانهم سيصبحون عرضة لخطر التهميش من قبل المؤسسات الكبرى الاقتصادية والسياسية والأكاديمية للمجتمع. ولمواجهة هذه المعضلة كان على تلك الأقليات الاختيار بين أربعة حلول كُبرى[1]:

أ- الهجرة بكثافة خصوصا إذا وجدوا دولة صديقة مجاورة تعيش حالة من الرخاء ومستعدّة لاستقبالهم. ونادرا ما حصل ذلك في تاريخ الغرب الحديث ولكنّه حصل مؤخّرا في أوروبا الشرقيّة (من خلال هجرة جموع الجرمانيين من كزخستان إلى ألمانيا أو اليهود من روسيا إلى إسرائيل).

ب - قبول الاندماج في الثقافة الأغلبية مع البحث عن تحسين شروط ذلك الاندماج من خلال التفاوض حتى تكون أفضل وأعدل.

ج - النضال من أجل اكتساب نفس تلك الحقوق والقدرات على الحكم الذاتي الضروريّة للحفاظ على ثقافتهم المجتمعيّة - استحداث مؤسّسات اقتصادية وسياسية وتعليميّة تشتغل من خلال لسانهم الخاص.

د - القبول بحالة التهميش المتواصل والبقاء على هامش المجتمع.

تعكس كلّ واحدة من هذه الخيارات إستراتيجية يمكن للأقليّات أن تتوخّاها تجاه عمليّة البناء القومي للدولة. ولكي تكون ناجحة تحتاج كل واحدة منها (باستثناء خيار الهجرة) إلى شيء من الليونة من قبل الدولة في شكل سياسات من التعدّدية الثقافية تعترف لها بحقوق تتعلّق باللّغة والحكم الذاتيّ أو معاهدات تتعلّق بمطالب حول المجال الجغرافيّ أو بإعفاءات من بعض القوانين. يتعلّق الأمر إذن بأشكالٍ متعدّدة

1- يتمثّل الخيار الخامس في تقويض كيان الدولة من خلال عمل عسكري وإرساء ديكتاتورية الأقلية. هذا لا يحدث في الغرب ولكننا رأينا أمثلة على ذلك في إفريقيا (رواندا مثلا) وفي آسيا (فيجي).

من حقوق الأقليّات تعكس استراتيجيات مختلفة حول كيفيّة الردّ على الضغوط التي يطرحها بناء الدولة القوميّة وكيفيّة الحدّ منها.

قد نعثر على بعض المجموعات الإثنوثقافية التي تندرج ضمن هذه الأصناف (وبعض المجموعات التي تكون واقعة بينها). فمثلا تختار بعض الفِرق الإثنودينية، من المهاجرين، التهميش المتواصل. يمكن أن يكون ذلك صحيحا فيما يخصّ مثلا الهوترت في الكندا أو الآميش في الولايات المتّحدة. لكن لا يمكن أن يكون خيار التهميش مُغريًا إلا بالنسبة لتلك الفرق الإثنودينيّة التي تقتضي منها دياناتها تحاشي كلّ اتّصالٍ بالعالم الحديث. فالهوترت والآميش يظلّون لا مبالين تجاه عمليات تهميشهم من الجامعات أو عدم أخذهم في الاعتبار عند تشريع القوانين، طالما أنّهم ينظرون إلى مثل تلك المؤسّسات المشكّلة «للعالم» على أنّها فاسدة.

من الممكن أن تكون مع ذلك كلّ الأقليات الإثنوثقافية الأخرى تناضل من أجل المشاركة في العالم الحديث، ولتحقيق ذلك يتعيّن عليها إما أن تندمج أو أن تجد شكلا من الحكم الذاتي الضروريّ لإنشاء المؤسّسات الحديثة الخاصّة بها ولترسيخها. سأناقش بسرعة خمسة أشكال من المجموعات الإثنوثقافية التي توجد داخل الديموقراطيات الغربية: الأقليّات القوميّة والمهاجرون والمجموعات الإثنودينية الانعزاليّة والمقيمين والمجموعات العرقيّة ذات الطبقات المغلقة. في كلّ حالة من هذه الحالات سأتطرق إلى الكيفية التي تأثّرت بها بمشروع البناء القومي الذي قادته الأغلبيّة وما هو نوع المطالب المتعلّقة بحقوق الأقليّة التي ردّوا بها على مشروع البناء القومي ذاك، ثم كيف تقترن هذه المطالب بالمبادئ الليبرالية الديمقراطية.

أ - الأقليّات القومية

إن ما أعنيه بالأقليات القوميّة هي تلك المجموعات التي شكّلت مجتمعات قائمة الذات في المناطق التي سكنتها تاريخيا قبل أن تُدمج داخل دولة واسعة. ويمكن تقسيم الأقليّات القوميّة إلى صنفين: «أمم أقلّ من الدولة» و«سكّان أصليّون». الأمم الأقلّ من الدولة هي أمم تفتقر إلى دولة تستطيع فيها أن تُكوِّن الأغلبيّة، وهي أمم يمكن أن تكون عرفت في الماضي التنظيم في شكل الدولة. ولأسباب متعدّدة وجد هؤلاء أنفسهم مع أمم أخرى يتقاسمون معها الانتماء إلى نفس الدولة. قد يكونوا تعرّضوا في الماضي إلى الغزو والاحتلال من قبل دولة كبيرة أو ضُمّوا إلى إمبراطورية أو تخلّت عنهم إمبراطورية لصالح أخرى أو أنّهم اتّحدوا بمملكة أخرى من خلال الزواج الملكي. وفي عدد قليل من الحالات تبرز الدولة القوميّة من خلال توافق، إراديّ أحيانا وقسريّ أحيانا أخرى، بين مجموعتين قوميتين أو أكثر لتكوين اتحادا نافعا على نحو متبادل.

أما السُكّان الأصليّون فهم أناس أُحتُلّت أراضيهم وألحقوا، عنوة أحيانا ومن خلال المعاهدات أحيانا أخرى، بدول وشعوب تنظر إليهم كغرباء. ففي حين تحلم بعض الأمم الأقليّة بالارتقاء إلى مصاف الأمم ذات الدول التي تتمتع بمؤسسات اقتصادية سياسية واحدة وبحيازة أدوات لتحقيق ذواتها، يبحث السكّان الأصليّون عن شيء مختلف تماما: القدرة على الحفاظ على بعض الأنماط التقليدية في الحياة والتفكير وفي نفس الوقت في المشاركة في العالم الحديث وفق الصيغ التي يرتضونها. زيادة على الاستقلالية الذاتية التي يحتاجونها لإنجاز مثل ذلك المشروع يطالب السكان الأصليّون المجتمع الواسع باحترامهم والاعتراف لهم بالحقّ في تعديلات في وضعهم حتى يوضع حدّ لسنين أو لقرون طويلة من الإذلال جرّاء معاملتهم كمواطنين من الدرجة الثانية (أو حتى باعتبارهم غير مواطنين أو عبيد).

لا يبدو الاختلاف بين السكان الأصليين والأمم غير المنتظمة في دول جليا، إذ لا يوجد تعريف يُجمع عليه كونيّا يحدّد لنا من هم «السّكان الأصليّون». وفي السياق الغربي، لتمييز الأمم التي هي دون مستوى الدولة عن السكّان الأصليين، نقول إن الأمم المُفتقرة للدولة كانت مرشّحة هي الأخرى لإقامة دولة ولكنّها خسرت معركتها في السّباق في أوروبّا من أجل تكوين الدول، في حين أن السكّان الأصليّين قد أُقصوا من هذا المسار واحتفظوا بالتالي، إلى حدود هذا القرن، بأنماط من العيش قبل حداثيّة. وقد تكون الأمم غير المنتظمة في دول أرادت تشكيل دول خاصّة بها غير أنها هُزمت في معركة الاستئثار بالسلطة السياسية في حين أن السكان الأصليين وجدوا أنفسهم خارج منظومة الدول الأوروبيّة. فالكاتالانيون والباسكيون والفلمانديون والسكوتلانديون وسكان بلاد الغال والكورسيكيون والبوتوريكيون والكيبيكيون يشكّلون إذن أمما غير منتظمة في دول في حين أن الساميت والإنويت والماوري والهنود الأمريكيّين هم شعوب أصليّون. وفي كلّ من أمريكا الشمالية وأوروبا كانت لعمليات الإدماج آثار كارثية أكثر على السكان الأصليّين مما كانت على الأقليات القومية[1].

قاومت القوميات غير المنتظمة في دول، رغم إدماجها في دول أخرى، وكذلك شعوب السكان الأصليين بضراوة عمليّات البناء القوميّ وصارعت من أجل الحفاظ على مؤسسات الحكم الذاتيّ الخاصّة بها أو إعادة تركيزها، وكانت تستعمل في ذلك لغاتها الخاصة حتى تستطيع أن تعيش وتستمرّ في الوجود داخل ثقافتها. فهي تريد الاحتفاظ بمدارسها وبمحاكمها وبوسائل إعلامها وبمؤسساتها السياسية أو إعادتها للعمل. ولتحقيق ذلك تُطالب هذه المجموعات بشكل من الاستقلال الداخلي. وفي الحالات القصوى يُعلن هؤلاء صراحة نيّتهم الانفصال ولكن في أغلب الحالات يقف

1-حول التمييز بين الشعوب الأصليين والأقليات القومية الأخرى وأهمية ذلك بالنسبة للمطالب المتعلقة بالحقوق، انظر Anaya 1996; Kymlicka 2001: ch.6 .

الأمر عند المطالبة بأشكال من الاستقلال الذاتي في أقاليمهم. ويعبّئون في أحيان كثيرة أنصارهم وفق وجهات قومية مستخدمين عبارات «الانتماء القومي» الواحد لتوصيف مطالبهم في الحكم الذاتي ولتسويغها. ومع أن الأيديولوجيا القومية أعلنت عن رغبتها الجامحة في الاستقلال التامّ باعتباره الغاية «العادية» أو «الطبيعية» التي تهدف إليها، فإنّ الاعتبارات الاقتصاديّة والديمغرافيّة قد تجعل ذلك عصيّا على الانجاز لدى الأقليّات القوميّة. فضلا عن ذلك، بات أكثر فأكثر وضوحا أنّ أشكالا فعليّة من الحكم الذاتي قابلة للانجاز داخل حدود دولة واسعة النطاق. وهناك مصلحة أكيدة في اختبار مثل تلك الأشكال من الحكم الذاتيّ كالنظام الفدراليّ.

وبإيجاز نقول إن الأقليّات القوميّة ردّت على نحو سليم على مشروع البناء القومي الذي قادته الأغلبيّة وذلك بالسعي للحصول على أوسع استقلال داخليّ ممكن، استخدموه من أجل تحقيق مشروع بنائهم القومي البديل على نحو يَحمُون فيه ثقافتهم المجتمعيّة على كامل مجالهم الجغرافي التقليديّ وينشرونها فيه. ومع هذا نراهم يَسعون أحيانا إلى استخدام نفس الأدوات التي استخدمتها الأغلبيّة لدعم بنائها القومي - الرقابة على اللغة وبرامج التدريس في مناطقهم واللغة المستخدمة في دوائر الدولة والتحكّم في الهجرة وشروط اكتساب الجنسيّة ورسم الحدود الداخليّة للإقليم. نلاحظ ذلك بشكل واضح في النزعتين القوميتيّن **الفلامندية والكيبيكية** اللتين كانتا معنيتين تحديدا باكتساب مثل هاتين القدرتين على البناء القومي وممارستها على نحو يُحافظ على ثقافتهم المجتمعيّة ويُعيد بناءها. لكن بات واضحا أن ذلك ينطبق أيضا على العديد من السكّان الأصليّن في سائر أنحاء العالم الذين اعتمدوا لغة قوميّة مشتركة وانخرطوا في حملة بناء قومي كبيرة اقتضت منهم قدرات أكبر على الحكم الذاتي وعلى بناء العديد من المؤسسات المجتمعيّة الجديدة[1].

كيف يتعيّن على الديمقراطيات الليبرالية التعامل مع النزعات القوميّة الأقلية؟ تاريخيّا، حاولت الديمقراطيات الليبرالية محو القوميّات الأقليّة من الوجود وبأساليب خشنة أحيانا. فقد عَمدَت فرنسا، في فترات متعدّدة من التاريخ، إلى حظر استخدام لغة **الباسك** والبروطون من التداول في المدارس وفي المنشورات وحظرت كلّ الجمعيّات السياسيّة التي تخدم النزعة القوميّة لهذه الأقليّات كما أن البريطانيين في **كندا** قد سعوا إلى تجريد **الكيبيكين** من حقّهم في استخدام لسانهم الفرنسي ومن مؤسساتهم وقاموا بإعادة ترسيم الحدود بين الأقاليم حتى لا يشكّل هؤلاء أغلبيّة في أيّ إقليم. كذلك أصدرت **كندا** قانونا يمنع **الأبوريجان** من تكوين جمعيات سياسيّة للدفاع عن مطالبهم القوميّة؛ وفي حربها مع المكسيك سنة 1848 جرّدت الولايات المتّحدة، عندما غزت الجنوب الغربي لتلك البلاد، الجاليات الأسبانية من حقوقها اللغويّة ومن مؤسّساتها وفرضت اختبارات لمدى حذق اللسان الإنغليزي لجعل مشاركة أفراد تلك الجاليات

1- حول حاجة الأبوريجان إلى «بناء أمة» (وتعليل ذلك)، انظر RACP. 1996; Alfred 1995.

في الانتخابات أمرا عسيرا وشجّعت أيضا الهجرة المكثّفة إلى مناطقهم حتى يصبح الأسبان أقليّة عدديّة فيها.

لقد كانت كلّ تلك الإجراءات تنشد تجريد الأقليّات القوميّة من النفوذ والقضاء على كلّ شعور بامتلاك هوية قوميّة مغايرة. وقد وقع تسويغ ذلك على أساس أن رؤية الأقليّات لنفسها «كقوميّات» متمايزة هي خيانة وتحمل بذور الانشقاق. وقد قيل في كثير من الأحيان أن الأقليّات -خاصة السّكان الأصليّين- متخلّفة أو أنها غير متحضّرة وأن من مصلحتها قبول الإدماج (وإن رغم أنفها) في إطار أمم أكثر تحضّرا وتقدّما منها. لذلك كانت الأقليّات القوميّة أوّل ما استهدفته حملات البناء القومي التي قادتها الأغلبيّة[1].

لكنّ موقف الديمقراطيات الليبرالية تجاه النزعة القومية الأقليّة قد تغيّر جذريّا في هذا القرن. فهناك اعتراف متنام بأن محو القوميّة الأقليّة من الوجود كان خطأ، وذلك لأسباب معياريّة وأمبيريقية في نفس الوقت. فمن الناحية الأمبيريقية، تبيّن لنا الوقائع أن إكراه الأقليّات القوميّة على الاندماج داخل القومية المهيمنة لا ينجح. فالدول الغربية أخطأت في تقدير مدى استمرار الهويات القومية الأقليّة في الوجود. فالخصائص المتعلّقة بالهوية القوميّة يمكن أن تتغيّر بسرعة -الأبطال والأساطير والعادات التقليدية. وحتى الهوية ذاتها -لكنّ الشعور بالانتماء إلى قوميّة متمايزة بثقافتها الخاصة- يظلّ أكثر استقرارا. وقد استخدمت الدول الديمقراطية الليبرالية في فترة مّا كلّ الأدوات التي في حوزتها للقضاء على الإحساس بالهوية المنفصلة المنتشر بين الأقليات القومية التي توجد على أراضيها، من حَجرِ العادات القبليّة إلى حَظرِ اللّغات الأقليّة في المدارس. لكن رغم سنين طوالا من التمييز القانوني والأحكام الاجتماعية المسبّقة واللامبالاة حافظت الأقليات القوميّة على إحساسها بأنها تشكّل أمما متمايزة عن غيرها وعلى رغبتها في الاستقلاليّة القوميّة.

ومن نتائج هذا أن أدّى في أكثر الأحيان استهداف الدولة لتلك الأقليّات، من خلال حملاتها على شعور الأقلية بأنها تشكل قومية مغايرة، إلى ازدياد مخاطر عدم الولاء لها بدل التخفيض من حدّتها وكذلك إلى نشوء حركات انفصاليّة. وبالفعل أبرزت الدراسات الأخيرة حول النزاعات الإثنوقومية في العالم أن ترتيبات الحكم الذاتي تقلّص من احتمالات تفشّي النزاعات العنيفة في حين أن التنكّر للحقوق المتعلّقة بالحكم الذاتي أو إلغائها، من شأنه أن يؤجّج العنف ويرفّع من مستوياته [Gurr 1993, 2000; Hannum 1990; Lapidoth 1996]. وقد بيّنت تجربة الديمقراطيات الغربية أن

1- يطرح ذلك سؤالا عبّر عنه ببلاغة المقال الشهير لووكر كونور: هل أن الدول الأمم «بناء قومي أم هدم قومي؟» [Connor 1972]. في الواقع هما الاثنان معا. فقد اتجهت الدول الأمم لبناء انتماءا مشتركا بتقويض كل شعور سابق لدى الأقليات القومية بالانتماء إلى قومية مغايرة.

أفضل طريقة لضمان إخلاص الأقليات القومية كان بالسماح لها بأن تنظر لنفسها على أنها قومية مغايرة لا باستهداف ذلك الإحساس.

فضلا عن هذا، يعسرُ الدفاع معياريّا على محو القومية الأقليّة من الوجود. فإن استطاعت الأغلبية إلحاق الأقليات بها، وخاصة تلك الأقليّات التي أدمجت رُغما عنها داخل دولة واسعة النطاق في خضمّ مشروع بناء قومي، لماذا لا تفعل هي كذلك؟ أكيد أن المبادئ الليبرالية تضع حدودا للمدى الذي يمكن أن تصله المجموعات القومية في البناء القومي. فالمبادئ الليبرالية تمنع كل محاولة للتطهير العرقي أو تجريد الناس من صفة المواطنة أو انتهاك حقوق الإنسان. كما أن هذه المبادئ تؤكد على ضرورة أن تحترم كلّ مجموعة قومية تنخرط في فعل بناء قومي حقّ الأمم، الواقعة تحت تشريعاتها، في بناء مؤسساتها القوميّة وفي حمايتها. فالكيبيكيون مثلا يمتلكون الحقّ في إقرار حقوقهم تجاه بقيّة الكندا ولكن فقط إذا احترموا حقوق الأبوريجان من السكّان الواقعين داخل حدود إقليمهم الكبيك.

هذا التقييد هام ويترك المجال في نظري لأشكال مشروعة من القومية الليبرالية. فضلا عن هذا يمكن أن يكون هذا التقييد متشابها بين القومية الغالبة والقوميات الأقلية إذ تكون جميعها متساوية. فلا بُدّ أن يكون للأقليّات القوميّة نفس الوسائل في البناء القومي المتوافرة لدى الأمة الغالبة وأن تخضع إلى نفس القيود الليبرالية التي تخضع لها هذه الأخيرة. فما نحن في حاجة إليه بمعنى آخر هو نظرية متّسقة حول أشكال البناء القومي في الديمقراطيات الليبرالية. لا أظن أن المنظّرين السياسيّين قد بلوروا مثل تلك النظرية. وأحد الآثار السيّئة لسيطرة نموذج «الإهمال الخفيف» هو أن النظريات الليبرالية لم تتعرّض بتاتا لهذا المشكل على نحو مباشر[1].

لا يكفيني المجال هنا للدفاع عن نظرية من نظريات البناء القومي[2]، لكنني سأكتفي فقط بالتأكيد على أن هذا السؤال الهامّ هو الذي نحن في حاجة إلى التطرّق إليه. فالسؤال ليس «هل أن الأقليّات القوميّة قد قدّمت لنا دواعي معقولة للتخلّي عن قاعدة الإهمال الخفيف؟» وإنّما «لماذا يتعيّن على الأقليّات أن لا يكون لها نفس قدرات البناء القومي التي لدى الأغلبية؟» هذا هو الإطار الذي يتعيّن أن نحكم من خلاله على النزعة القومية الأقليّة أي باعتبارها جوابا على مشاريع الأغلبية في البناء القوميّ يستخدم نفس أدوات ذلك البناء. كما تقع بالضرورة على عاتق من يريد أن ينفي

1- كما لاحظ نورمان، وقع تجاهل هذه المسائل المتعلّقة بالبناء القوميّ حتىّ من قبل الفلاسفة الذين اشتغلوا على فكرة القوميّة. فقد انكبوا على دراسة مسألة أخلاقيّة الأمم -الدول ولم يتطرّقوا إلى أخلاقيّة البناء القومي للدول. وبمعنى آخر يعتبر فلاسفة الفكر القومي أن وجود الدول الأمم أمرا مسلّما به، ثم يتساءلون فيما بعد إن كان من الجيد أم لا أن يكون لنا عالَم متشكّل من الدول الأمم. ولا يَنظر بالتالي هؤلاء الفلاسفة، في المقام الأوّل، في تلك السياقات التي تشكّلت من خلالها الدول الأمم (أي إلى الطرق المسموح بها في البناء القومي).Norman 1999: 60.

2-لقد سبق أن قُمت بمحاولة أوليّة لبلورة مقياس للتمييز بين الأشكال الليبرالية وغير الليبرالية في البناء القومي في Kymlicka & Opalski 2001. للاطلاع على تطوّر الجدل حول أخلاقيّة البناء القوميّ انظر Norman 2001.

حقّ الأقليات القومية في امتلاك نفس القدرات على البناء القومي، التي تمتّعت بها الأغلبية القومية واعتبرتها أمرا مضمونا لها، مسؤولية تقديم الدليل على ما يقول.

ب - المجموعات المهاجرة

أعني بالمجموعات المهاجرة تلك المجموعات المتشكلة بفعل قرار اتخذه أفراد وعائلاتهم لمغادرة بلدانهم الأصليّة والهجرة إلى مجتمع آخر تاركين في أغلب الأحيان أصدقاءهم وأقاربهم خلفهم. في أغلب الحالات يكون ذلك لأسباب ماديّة وفي بعض الأحيان لأسباب سياسيّة تدفعهم للانتقال للعيش في بلد أكثر ديمقراطية وحرّية. وبمرور الزمن ومع الجيل الثاني والثالث، المولود داخل البلد المضيّف، تنشأ جماعات إثنيّة تتّسم بدرجات متفاوتة من الانسجام الداخليّ والتنظيميّ.

لكن، يبقى من الهامّ التميز من الآن بين صنفين من المهاجرين -أولئك الذين حصلوا على الحقّ في المواطنة وأولئك الذين لم ينالوا مثل ذلك الحقّ. ويشوب الكثير من الغموض الكتابات الأكاديميّة في هذا المجال كما أن الجدل العموميّ الواسع قد خلط بين الصنفين. سأستخدم تعبير «مجموعة مهاجرة» فقط فيما يخصّ الحالة الأولى وسأناقش فيما بعد حالة الصنف الثاني الذي سأسميه بـ«المُقيم».

فالمهاجرون إذن هم أناس قَدِموا في إطار سياسة هجرة منحتهم الحقّ في أن يصبحوا مواطنين بعد فترة وجيزة نسبيّا -عموما من ثلاث إلى خمس سنوات- يخضعون فقط إلى شروط دنيا (تعلّم اللّسان الرسميّ والتعرّف على مسائل متعلّقة سواء بالتاريخ أو بالمؤسّسات السياسية الخاصّة بالبلاد). ولقد كانت تلك هي السياسة التقليديّة للهجرة في ثلاثة «بلدان هجرة» كبيرة - تحديدا **الولايات المتّحدة الأمريكية وكندا وأوستراليا.**

لقد تعاملت في الماضي المجموعات المهاجرة مع مشروع البناء القومي للأغلبيّة على نحو يختلف تماما عن الطريقة التي تعاملت بها الأقليات القوميـة. فعلى خلاف الأقليات القوميّة لم يكن خيار الانخراط في مشروع بناء قومي بديل ومنافس لمشروع الأغلبية -خيارا مطروحا أمام هذه الأقليّات من المهاجرين في الديمقراطيات الغربيّة أو متاحا لما. فقد شكّلوا مجموعات صغيرة الحجم ومُبعثرة في أرجاء عديدة من المجال الجغرافيّ لم تكن تستطيع في البلد الجديد أن تعيد بعث الحياة فيما بقي من ثقافاتها المجتمعيّة الأصليّة. بدل ذلك اكتفى هؤلاء بالأمل في الاندماج في ثقافة المجتمع الواسع. صحيح أن بعض المجموعات المهاجرة اعترضت على اقتضاء تعلّم لسان رسمي كشرط للمواطنة أو أن يُفرض على أبنائها تعلّم لسان رسميّ في المدارس. لكنّهم قبلوا أن تكون حظوظهم في الحياة وحظوظ أبنائهم مقترنة بالمشاركة في الاتّجاه العامّ الذي تسير فيه المؤسّسات التي تشتغل من خلال لسان الأغلبيّة.

وتمتلك اليوم الديمقراطيات الغربية 200 سنة من التجارب حول كيفية إدماج تلك المجموعات ولا توجد إلا دلائل ضعيفة على أن المهاجرين ذوي الأوضاع القانونيّة والمُتمتّعين بحقّ المواطنة يمثّلون خطرا على وحدة الديمقراطية الليبرالية أو على استقرارها. فقليلة هي مجموعات المهاجرين التي تتجنّد داخل الحركات الانفصالية أو داخل الأحزاب ذات السياسة القومية أو التي تساند حركات ثوريّة تريد إسقاط حكومات منتخبة. بل على العكس، هي تنخرط في النظام السياسي القائم بقدر ما تزداد اندماجا اقتصاديا واجتماعيا[1].

ولم يُقاوم المهاجرون الحملات التي قامت بها الأغلبية لإدماجهم داخل السّياق العام للمجتمع في إطار عملية البناء القوميّ. فما عَمَل المهاجرون على تحقيقه هو إعادة التفاوض في شأن شروط الإدماج. وفعلا فالعديد من الجدالات التي جرت مؤخّرا حول «التعدّدية الثقافية» في بلدان الهجرة تتعلق بإعادة صياغة شروط الاندماج. فما يُطالب به المهاجرون هي مقاربة تكون أكثر تسامحا و«تعدّدية ثقافيا» لمسألة الاندماج، تمكّن المهاجرين من الحفاظ على مختلف مظاهر إرثهم الإثنيّ حتى عندما يندمجون في المؤسّسات المشتركة التي تشتغل من خلال لغة الأغلبيّة وتَدعَم حقّهم في ذلك. ويتمسّك المهاجرون بالحرّية في الاحتفاظ بالبعض من عاداتهم القديمة فيما يتعلّق بالأكل والملبس والترفيه والدين وأن يتّحدوا مع غيرهم للحفاظ على تلك التقاليد. ولا يجب أن يُعدّ ذلك مناهضة للروح الوطنية أو أنه «مخالف للأسلوب الأمريكي». فضلا عن هذا، لا بُدّ أن يقع تنظيم مؤسسات المجتمع الواسع حتى تحقق اعترافا أكبر وتوائم بالتالي هذه الهويات الإثنيّة. فلا بُدّ للمدارس والمؤسّسات العموميّة أن تنظّم عملها آخذة في الاعتبار العطل الدينيّة لهؤلاء وكذلك الملبس والظوابط على مستوى الأكل، إلخ.

كيف يمكن للديمقراطيات الليبرالية أن تتعامل مع مطالب تخصّ التعدّدية الثقافية التي يطالب المهاجرون بإقرارها؟ هنا أيضا قاومت الديمقراطيات الليبرالية تاريخيا هذا النوع من المطالب؟ فحتى حدود عقد الستينات اعتمدت البلدان التي عرفت حركة هجرة كبيرة نموذجا في الهجرة هو نموذج «التطابق الإنغليزي». وهذا النموذج يطلب من المهاجرين قبول الاستيعاب، وفق صيرورة زمنيّة، داخل المعايير الثقافيّة القائمة إلى أن يصبحوا غير متمايزين عن المواطنين الأصليين لتلك البلدان من حيث المظهر والكلام والمأكل والأنشطة الترفيهيّة وحجم الأسرة والهوية إلخ. إذ يُنظر، في المجال العام، إلى من هوَ ذو مظهر «إثني» بارز على أنه غير وطنيّ. وقد اُعتُبِرت هذه السياسة الاستيعابية ضرورية لكي نجعل من المهاجرين أفرادا مخلصين للمجتمع وفاعلين فيه أيضا.

1- تجدر الإشارة هنا إلى أنه في مُعظم بلدان الهجرة يُدرج اللاجئون الذين يحصلون على حقّ اللجوء في هذا الصنف من المهاجرين فيصبح لهم الحق في أن يصيروا مواطنين. وتكاد تكون سياسات الحكومات فيما يخصّ الإقامة ومنح الجنسيّة للاجئين مماثلة لسياسات الهجرة. وقد سلك تاريخيا اللاجئون طريق الاندماج نفسه الذي سلكه مهاجرون قدموا على نحو أكثر حُريّة.

لقد بتنا اليوم أكثر فأكثر ميلا للاعتقاد بأن هذه المقاربة الاستيعابية غير ضرورية وغير مبرّرة. فهي ليست ضرورية لأنّه لا يوجد ما يدلّ على أن المهاجرين الذين ظلّوا أوفياء لميراثهم الثقافي وفخورين به هم أقلّ إخلاصا وأقلّ خدمة لبلدهم الجديد. وهي غير مُبرّرة ما دامت تفرض تكاليف غير عادلة على المهاجرين. فالدولة تفرض جملة من الاقتضاءات، على صعيدي الحقّ والواقع، على المهاجرين ليندمجوا ولينجحوا داخل المجتمع، وهذه الإقتضاءات هي في الأغلب صعبة التحقيق على المهاجرين وباهظة الثمن عليهم. وطالما أن المهاجرين لا يستطيعون أن يتصدّوا إلى ذلك من خلال إقرار برامجهم في البناء القومي، وإنما يكون لزاما عليهم السعي للاندماج قدر ما أمكنهم، سيكون واجب الدولة إنصافهم. وذلك بتقليص التكاليف المُترتّبة عن الاستجابة لطلب الاندماج.

بعبارة أخرى، يمكن للمهاجرين المطالبة بشروط منصفة في الاندماج. ويفترض ذلك المطلب تحديدا أمرين أساسيين. أ) علينا أن نعترف أن الاندماج لا يقع تحت جنح الظلام في الليل وإنّما هو سياق صعب وطويل المدى يمتدّ على مدى أجيال متعدّدة. ويعني ذلك أن بعض الترتيبات الخاصة (المرافق الخاصة باللّغة الأمّ) من الضروريّ، في أغلب الأحيان، إقرارها للمهاجرين في المرحلة الانتقالية. ب) علينا أن نتأكّد من أن المؤسسات المشتركة التي يُكْرَهُ المهاجرون على الاندماج فيها تؤمّن نفس الحدّ من الاحترام والاعتراف والتوافق مع الهويات والعادات الخاصّة بالمهاجرين الذي تحظى به تقليديّا هويّات وعادات المجموعة الأغلبيّة. ويقتضي ذلك استكشافا تاما لوضع مؤسساتنا الاجتماعية لمعرفة ما إن كانت قوانينها ورموزها تسبّب إجحافا في حقّ المهاجرين. فنحن في حاجة مثلا لفحص القواعد المتعلقة بالزيّ والعطل العمومية مهما كانت هذه القيود كبيرة أو خفيفة للنظر فيما إن كانت مضرّة ببعض مجموعات المهاجرين. كما نحن في حاجة أيضا للتثبّت في صورة الأقليات التي تعكسها المناهج الدراسيّة ووسائل الإعلام لمعرفة إن كانت تروّج لصورة نمطية عن المهاجرين وإن كانت تعترف لهم بما قدّموه من إسهامات للتاريخ الوطني ولثقافة العالم. هذه الإجراءات ضروريّة لضمان أن تُقدّم الدولة الليبراليّة للمهاجرين شروطا عادلة للاندماج.

لا يكفي هنا أيضا المجال لمناقشة مفصّلة لمدى تحقيق كلّ هذه السياسات لغرض الإنصاف. فليس اقتضاء الإنصاف دوما واضحا وخاصة عندما يتعلّق الأمر بأناس اختاروا الاستقرار في بلد ما، ولم يقدّم لنا المنظّرون السياسيون إلى حدّ الآن ما يكفي لإضاءة هذه المسألة. غير أنه هناك إحساس متزايد بأن تلك هي المسألة الهامّة التي نحن في حاجة إلى إضاءتها. وليس السؤال هو إن كان المهاجرون قدّموا لنا أم لا أسبابا مقنعة لكي نتخلّى عن قاعدة الإهمال الخفيف وإنما كيف نستطيع أن نجعل سياسات الدولة التي تنشد دفع المهاجرين إلى الاندماج منصفة؟

ج - المجموعات الإثنودينيّة الانعزاليّة

في حين أن معظم المهاجرين يرغبون في المشاركة في المجتمع الواسع هناك بعض مجموعات المهاجرين الصغيرة الحجم تعزل نفسها طوعا عنه وتجتنب المشاركة في السياسة وفي المجتمع المدنيّ. وكما أشرت، قد لا يكون خيار التهميش الطوعي مُغريا إلا لبعض المجموعات الإثنودينية التي تقتضي منها عقائدها اجتناب كلّ اتّصال بالعالم الحديث مثل الهوترت والآميش واليهود الهازيديك التي هاجرت كلّها فرارا من الاضطهاد بسبب تصوّراتها الدينيّة. فهي ليست قلقة بشأن تهميشها من المجتمع الواسع ومن الحياة السياسية ما دامت ترى مؤسّسات هذا «العالم» فاسدة وتريد الحفاظ على نفس الطريقة التقليدية والانعزاليّة في الحياة التي كانت لها عندما كانت تعيش في أوطانها الأصليّة.

ولتجنّب الاتّصال بالعالم الحديث والحفاظ على طرقها التقليدية في العيش تطالب هذه الجماعات بأن تعفى من جملة من القوانين. فهي تطالب مثلا بالإعفاء من الخدمة العسكرية أو المشاركة في هيئات عمومية ما دام ذلك سيفرض عليها الانخراط في شؤون العالم وفي سياسة الدولة. كما طالبت أيضا بالإعفاء من التعليم الإجباريّ وحتى بإبعاد أبنائها عن التأثيرات المُفسدَة (الحقّ في فصل أبنائها عن المدارس قبل بلوغ سنّ 16 وكذلك بإعفائهم من بعض أجزاء برامج التدريس التي تتضمن تدريسا لأساليب من العيش مميزة للعالم الحديث).

يختلف كثيرا تفاعل هذه المجموعات مع مشروع الأغلبية في البناء القومي عن تفاعل الأقليات القومية والمجموعات المهاجرة. ففي نهاية الأمر يهدف البناء القومي إلى إدماج المواطنين في الثقافة المجتمعيّة الحديثة بما تقتضيه من مؤسّسات أكاديميّة واقتصاديّة وسياسيّة وهذا في الحقيقة ما تسعى الفرق الإثنودينيّة إلى اجتنابه. فضلا عن هذا، فإن القوانين التي تريد هذه المجموعات أن تُعفى منها هي نفسها تلك التي تمثّل جوهر البناء القومي الحديث (التربية الجماهيريّة).

كيف يتعيّن على الديمقراطيات الليبرالية أن تتعامل مع مثل تلك المطالب في الإعفاء من مشروع الأغلبية في البناء القومي؟ من المحيّر أن العديد من الديمقراطيات الغربية قبلت تاريخيا عن طيب خاطر مثل تلك المطالب. وهذا أمر مثير للاستغراب لأن هذه الجماعات ومنذ دخولها أراضي تلك الدول أظهرت ما يدلّ على عدم إخلاصها لها. فضلا عن هذا، فالتنظيم الداخلي لهذه الجماعات يعتمد أساليب غير ليبرالية. فهي تمنع كل محاولة من أعضائها لمساءلة العادات والتقاليد أو السلطات الدينيّة (وقد تحذّر الأطفال من كل محاولة لاكتساب القدرة على التفكير النقدي) وقد تفرض على النساء لزوم البيت. وأعضاء هذه الجماعات لا يمثّلون مواطنين مسؤولين في الوطن

ككلّ إذ لا يبدون أيّ اهتمام بالمشاكل التي تطرح أمام المجتمع برمّته (هم لا يعيرون اهتماما لمسألة سبل مواجهة مشاكل الفقر والتلوّث وإدمان المخدّرات داخل المدن)[1].

ويسمّي جيف سبينر هذه المجموعات، كما أشرت في الفصل 7، «أشباه مواطنين» لأنهم يجرّدون، عن قصد، المواطنة الديمقراطية من فكرتي الحقوق والمسؤوليّة [Spinner 1994]. فهم لا يمارسون حقّهم في الانتخاب وفي تسنّم المناصب العامّة (وحقّهم في المساعدات الاجتماعيّة) وكذلك يبحثون بنفس المنطق عن سبيل للهروب من مسؤوليتهم المدنيّة في المساعدة على حلّ مشاكل المجتمع. وخلافا لمعظم الأقليّات القوميّة والمجموعات المهاجرة ترفض هذه المجموعات الإثنوديتيّة مبادئ الإخلاص للدولة والحريات الليبرالية والمسؤولية المدنيّة.

لماذا إذن لقيت مطالب هذه المجموعات قبولا؟ يعود جزء من الأسباب، وفي السياق الأمريكي تحديدا، إلى أن هذه المجموعات قَدِمَت إلى الولايات المتّحدة وإلى كندا في وقت كان فيه هذان البلدان يبحثان بعناء كبير عن مهاجرين لاحتلال المناطق الغربيّة وإعمارها وكانا مستعدّين لتقديم تنازلات لاستقبال مجموعات كبيرة من المهاجرين بخبرات مفيدة في مجال الزراعة. ولا يبدو متأكّدا اليوم أن الديمقراطيات الليبرالية مستعدّة للقيام بنفس التنازلات لاستقبال فرق إثنوديتيّة جديدة.

كما أنه ليس من المؤكّد أنه يمكن تقديم مثل تلك التنازلات من وجهة نظر مبادئ الديمقراطية الليبرالية. فهذه المجموعات تنفي الحرّية عن أعضائها وتتنصّل من واجباتها تجاه المجتمع. لهذا السبب جرت بعض المحاولات طيلة سنوات متعدّدة لإيقاف العمل بمثل تلك الإعفاءات ولإجبار هذه المجموعات على الاضطلاع بواجباتها المدنيّة (الخدمة العسكريّة والمشاركة في الهيئات العموميّة) وإرغام الأطفال على متابعة الدروس المقرّرة كاملة في برامج التعليم حتى يتعلّموا كيف يصبحوا مواطنين ديمقراطيين أكفاء قادرين على أخذ مكانهم في العالم.

لكن عموما معظم الدول الديمقراطية تستمر في التسامح مع تلك المجموعات طالما أنها لا تتعدّى على أفرادها على نحو صارخ (كالاعتداء الجنسي على الأطفال مثلا) وطالما أنها لا تعمل على فرض وجهات نظرها على من لا ينتمون إليها وطالما ظلّ أيضا لأعضائها الحرية القانونيّة في مغادرتها. ويُسوّغ هذا التسامح إما على قاعدة تصوّر جماعتي للحرية، وإما باعتبار الوعود التي تلّقتها هذه المجموعات عندما حلّت بالبلاد بالتسامح معها، وهي وعود لم تُعط تاريخيا إلى بقية المهاجرين[2].

1- تقبل هذه المجموعات بطبيعة الحال بتحمّل المسؤولية في معالجة كلّ المشاكل التي تجد بداخلها. لكن العدالة تقتضي أن نُعالج المشاكل في سياق عام يتجاوز إطار محيطنا المباشر حتى إن لم نكن مسؤولين مباشرة عن هذه المشاكل الواسعة. انظر الفصل 7 الهامش 31 والنصوص المُشار إليها.

2- حول التناقض بين التصوّرات الليبرالية والجماعتية للحرية الدينية، انظر الفصل 6.

لقـد كانت هذه الأنواع الثلاثة من المجموعات -أقليـات قومية، مهاجرين وفرق إثنودينيّة- كلّها هدفا لبرامج الأغلبية في البناء القومي. فكما انخرطت الدول الليبرالية في مشـاريع نشر ثقافة مجتمعية مشتركة على كامل المجال الجغرافي للدولة حاولت أن تضغط على هذه المجموعات حتى تدفعها للاندماج.

ويختلـف الضربان المتبقيّان من المجموعات -تحديـدا المُقيمين ومجموعات الطبقات المغلقة مثل الأفريقيّين الأمريكيّين- اختلافا شـديدا عن المجموعات الأخرى. وليس ذلك فقط لأنّها لا تتعرّض إلى أيّ ضغط حتى تندمج في ثقافة الأغلبية وإنما لأنها مُنِعت مـن الاندماج. ففي حين أن المجموعات الثلاث السـابقة قـد تعرّضَت للضغط لكي تندمج، حتى ولو رغبت في البقاء على انزواء، أُجبرت هاتان المجموعتان على البقاء على حدة وعدم الاندماج مهما رغـب أعضاؤها في ذلك. هذا التاريخ الطويل من الإقصاء والتهميش يستمرّ في التسبّب في مصاعب جمّة للديمقراطيات الغربيّة.

د - المُقيمون

وفي حـين تتخلى المجموعات الانعزاليّة مثل الآميش عن مواطنيتها طوعا يوجد من المهاجريـن مـن لم يحصلوا بالمرّة عـلى فرصة لكي يكونوا مواطنـين. في الواقع ذلك هـو حال شريحـة متنوعة من الناس بما فيهم المهاجرين الذيـن لا يتمتّعون بوضع قانوني (من دخلوا البلاد على نحو غير قانوني أو تجاوزوا مدة الإقامة المقرّرة عند تسـلّم تأشـيرة الدخـول أو الذيـن لا يتمتّعون إلى حدّ الآن بإقامة رسـميّة مثل ما هـو حال العديد من المكسيكيين في كاليفورنيا أو من الأفارقة في إيطاليا) والمهاجرين الوقتيين (هؤلاء الذين دخلوا كلاجئين يبحثون عن حماية ظرفية أو «كعمال وافدين» كما هو حال الأتراك في ألمانيا). وحينما دخل هؤلاء البلاد لم يتم اعتبارهم مواطنين للمسـتقبل أو حتى مقيمين دائمـين ولم يكن لِيُمنَحَ لهم الحـق في الدخول إلى تلك البلدان بصفتهم مقيمين دائمين أو مواطنين. ومع ذلك ورغم القوانين الرسـمية فقد اسـتقروا على نحو دائم أو يكاد. ومـن حيث المبدأ يواجه عمليا العديد منهـم إلى حدّ ما خطر الترحيل القسريّ لو عثرت عليهم السـلطات أو إذا أدينوا بجرائم ما. ولكنّهم يشـكّلون مع ذلك جماعات ذات حجم لا يُسـتهان به في بعض البلدان ويشتغلون في أعمال ووظائف قانونية، وغير قانونية أحيانا، وقد يتزوّجون ويكوّنون أسرا. ذلك صحيح مثلا فيما يخصّ المكسـيكيين في كاليفورنيا والأتراك في ألمانيا ومواطنو شمال إفريقيا في إيطاليا. ويسمّي **مايكال وولزر** هذه المجموعات، مستعيرا تعبـيرا يونانيا قديما، بمجموعـات «المُقيمين» metics وهؤلاء مقيمون دائمون وإن كانوا يعيشـون على هامش حيـاة المدينة [Walzer 1983]. وطالما وجد المُقيمون عقبات جسـام تحول دون اندماجهم -عقبات قانونيّة وسياسية واقتصادية واجتماعيّة ونفسيّة- فسيكتفون بالبقاء على هامش المجتمع.

يمكن القول عموما إن المطلب الأساسيّ للمقيمين هو تسوية أوضاعهم كمقيمين دائمين والحصول على المواطنة. فهم يريدون أن تتوفّر لديهم القدرة على انتهاج درب الاندماج في السياق العام للمجتمع نفسه، حتى لو لم يُقبَلوا في البداية كمهاجرين.

كيف يتعيّن على الديمقراطيات الليبرالية أن تتعامل مع هذا المطلب في الارتقاء إلى مرتبة المواطنة؟ تاريخيا أجابت الديموقراطيات الغربية على مثل هذا النوع من المطالب بطرق متعدّدة. فبعض البلدان -وتحديدا البلدان التقليديّة للهجرة- قبلت عن مضض تلبية مثل تلك المطالب. فالعمال الضيوف الذين يتمتّعون بعقود عمل تتوفّر فيها الشروط القانونيّة قادرون في أغلب الأحيان على الحصول على الإقامة الدائمة، في حين مُنح المهاجرون، في وضع غير شرعيّ، في مرات عديدة عفوا مكّنهم بطول الوقت من اكتساب وضع شبيه بالمهاجرين الشرعيّين من حيث الوضع القانونيّ والامتيازات الاجتماعيّة.

لكنّ بعض البلدان -تحديدا تلك التي لا تعتبر نفسها من ضمن بلدان الهجرة- قد تصدّت لمثل تلك المطالب. فهي لا ترفض فقط بعض المهاجرين وإنما هي لا تقبل أيّ مهاجر وقد لا تكون استحدثت البُنى التحتيّة والآليّات الضروريّة لإدماج المهاجرين. فضلا عن هذا، فالعديد من المقيمين في هذه البلدان قد خرقوا القانون بدخولهم إليها (الهجرة غير الشرعيّة) أو خالفوا وعدهم بالعودة إلى بلدانهم الأصليّة (العمّال الوافدون) ولم يعودوا لذلك أهلا للمواطنة. زيادة على هذا، فالبلدان التي تفتقر إلى تقاليد استقبال الوافدين الجدد هي في أغلب الأحيان عنصريّة تجاه الأجنبيّ وتنزع دوما إلى اعتبار كلّ أجنبيّ تهديداً محتملا لأمنها أو أنه خائن محتمل، ويظلّ لذلك ببساطة «غريبا» إلى أبد الآبدين. في هذه البلدان، تشكل ألمانيا والنمسا وسويسرا أمثلة بارزة لها، لم تعمل السياسة الرسميّة للدولة على إدماج العناصر المقيمة في الجماعة الوطنية وإنّما على دفعها إلى مغادرة البلاد، سواء من خلال الطرد، أو العودة الاختياريّة إلى البلد الأصليّ.

ويعكس المفهوم الرائج حول «التعدّدية الثقافية» في هذه البلدان معالم هذه السياسة التي رفضت منح المواطنة للمهاجرين المستقرّين فيها. وتصوّر كهذا مغاير تماما لذلك الذي نجده في بلدان هجرة ككندا أو أوستراليا. ففي بعض المقاطعات الألمانية مثلا كانت سياسات الحكومات المحليّة، حتى حدود 1980، في مجال التعليم تقضي بفصل أبناء المهاجرين الأتراك عن الأقسام المخصّصة للتلاميذ الألمان وبتخصيص أقسام دراسيّة لهم يدرسون فيها غالبا باللّغة التركيّة ويدرّس فيها أساتذة مُستقدمون من تركيا. وقد كانت هذه الأقسام تشتغل وفق برنامج دراسيّ يهيئ التلميذ للحياة في تركيا. وتسمّى هذه السياسة هي الأخرى سياسة تعدّدية ثقافية، لكنّ هذه السياسة تختلف عن تلك التي مورست في الولايات المتّحدة وفي كندا وأوستراليا، إذ لا يُنظر

إليهـا كطريقة لإثراء المواطنة الألمانية ودعمها. فبالعكس من ذلك، تُعتمد التعدّدية الثقافيّة هنا لأن هؤلاء الأطفال لا يُعَدّون مواطنين ألمان. وقد كان ذلك طريقة للقول بأنّهـم لا ينتمون حقّا إلى هذا المكان وأن «موطنهـم» الحقيقيّ هو تركيا. فالاعتراف بالتعدّد الثقافي دون اقتراح المواطنة يتحوّل دائما إلى وصفة للإقصاء وعقلنة له[1].

وباختصـار فقـد كان الاعتقاد أن رفـض مطلب المقيمين في المواطنة سـيؤدّي إلى جعلهـم في حالة قانونيّة هشّـة داخل البـلاد وأن التكرار على مسـامعهم أن موطنهم الحقيقـيّ هو بلدهم الأصليّ وأنّهم غير مرغوب فيهـم كأعضاء في المجتمع قد يجعلهم يُقفِلون راجعين إلى بلدانهم.

غير أنّـنا أصبحنا نشـعر بأن هذه المقاربة للمُقيمين غير سليمة وبأنها باطلة أخلاقا وتكذّبهـا الوقائـع الأمبيريقيّة أكثر فأكثر. فالوقائع تشـهد بـأن المقيمين، الذين عاشوا في بلدان لسـنوات عديدة، يرفضون بشدّة العودة إلى بلدانهم الأصليّة حتىّ لو كان وضعهـم في البلد المضيّف هشّـا. وينطبق ذلك على نحـو خاصّ على المُقيمين اللذين تزوّجوا وأنجبوا أطفالا في تلك البلدان. فإلى حدّ مّا بلدهم الجديد، لا بلدهم الأصـلي، هو الذي أصبـح «موطنهم». فقد يكون ذلك البلـد هو الموطن الوحيد الـذي يعرفه أبناء المقيمين وأبناء أبنائهم. وبعد أن اسـتقرّوا وأسّسـوا عائلات وبَدَؤوا في تربيـة أطفالهم لا يمكـن للترحيل القسريّ لوحـده أن يجعل المُقيمين يعودون على أعقابهم إلى بلدهم الأصليّ.

لـذا تبدو السياسـة التي تأمل تحقيق العودة الطوعيّة لهـؤلاء المهاجرين غير واقعيّة تمامـا. فضلا عن ذلك، فهي تسـبّبُ مخاطـر للمجتمع. فالنتيجـة المحتملة جدّا لمثل تلك السياسـة هي خلق شريحة اجتماعيّة دونيّة مُعدمة ومُسـتَلبَة تُعرّف على أسـاس عرقيّ. ويمكـن أن تنتشر في أوسـاط المقيمين ثقافة من الدرجة الثانية معارضة للثقافة السـائدة تنظـر بعين الريبـة إلى كلّ مسـعى إلى تحقيق نجاح من خلال المؤسسـات القائمة. ويمكـن أن تتضمّن النتائج المتوقّعة لتك السياسـة انتشـار أشكال مختلطة من الاسـتلاب السـياسيّ والإجرام والأصوليّة الدينيّة بين صفوف المهاجرين وتحديدا بـين أفراد الجيل الثاني. وهو ما يؤدّي بالنتيجة إلى زيادة التوتّر العرقي وحتى إلى تفشّي العنف في كامل المجتمع.

يسـود أكثر فأكثر الاعتقـاد في الديمقراطيـات الغربية، وحتـى داخل تلك البلدان التي لم تكن بلدان هجرة، أنه لتجنّب ذلك يتعيّن اعتماد سياسـات عفو على المهاجريـن غير الشرعيين ومنح المواطنة للعمال الضيوف ولأبنائهم. وفي الحقيقة أصبح يُنظـر أكثر فأكثـر إلى المقيمين، على نحو دائم، كما لـو كانوا مهاجرين شرعيين

1- لقد وقع التخلّي الآن عن هذا النموذج القديم وألمانيا تتجه أكثر فأكثر صوب ما أسميته منوال المهاجرين في التعدّد الثقافي.

يُسمح لهم، بل هم يشجّعون على ذلك أيضا، بالسير في الدرب الذي يقود من الهجرة إلى الاندماج.

ولا يعَدّ ذلك من باب التدبّر المعقول فحسب وإنّما اقتضاء أخلاقيّا أيضا. فأن توجد مجموعات مقيمة على نحو دائم دون أن يكون لها الحق في المواطنة فذلك يتعارض مع جوهر الديمقراطية الليبرالية. فالنظام الديمقراطي الليبرالي هو نظام يكون فيه للخاضعين إلى السلطة السياسية الحقّ في المشاركة في تحديد طبيعة تلك السلطة. فأن يكون لنا مقيمون دائمون خاضعون للدولة ولكنهم محرومون من حقّ التصويت هو أن نخلق، في واقع الأمر، ضربا من نظام الطبقات المغلقة ممّا يقوّض المرجعيّة الديمقراطية للدولة [Bauböck 1994; Carens 1989; Walzer 1983; Rubio-Marin 2000].

أكيد أن هؤلاء قد وفدوا على بلدان دون أيّ أمل أو حقّ مشروع في أن يصبحوا مواطنين، وقد يكونوا قدِموا إلى تلك البلدان على نحو غير شرعي. لكن، بتطوّر الأوضاع لم تعد الشروط التي تمّ وفقها قبول هؤلاء المهاجرين داخل هذه البلدان صالحة. ومن حيث النوايا والدوافع العمليّة تظلّ هذه البلدان هي الموطن الآن بالنسبة لهؤلاء المقيمين، وهم وفق الأمر الواقع أعضاء في مجتمع في حاجة إلى حقوق المواطنة.

هـ - الأمريكيون الأفارقة

والمجموعة الأخيرة التي شكّلت موضوعا هاما للنظريات الأمريكية الصادرة مؤخّرا حول «التعدّدية الثقافية» هي مجموعة السود (من الأمريكيين الأفارقة) المنحدرين عن العبيد الأفارقة الذين أوتي بهم إلى الولايات المتّحدة بين القرن السابع والتاسع عشر. وفي ظلّ نظام الرّق لم يكن يُعترَف بالعبيد كمواطنين وحتىّ كأشخاص وإنّما فقط كمملوكين لمالك العبيد مثلهم مثل بقيّة أملاكه العقاريّة من بنايات وأراض. ورغم أن الرقّ قد أُلغي في 1860 وأن السود تحصّلوا على المواطنة، ظلّوا مع ذلك خاضعين لقوانين تعتمد التمييز ضدّهم. وهي قوانين كانت تقتضي منهم أن يرتادوا مدارس خاصة بهم وأن يقوموا بالخدمة العسكريّة في وحدات في الجيش مخصّصة لهم وأن يركبوا في القطار العربات المهيّأة لهم أو أن يجلسوا في الأماكن المخصّصة لهم في الحافلات. إلخ... وقد ظلّ الأمر على هذا النحو طيلة السنوات 1950 و1960. وحتى بعدما وقعت الإطاحة بهذه القوانين التمييزية، تدلّ القرائن الآن على أن السود ما زالوا عرضة إلى تمييز غير معلن ومتخفٍّ على صعيد التّشغيل والسكن، كما أنّهم يتمركزون بالأساس في الطبقة الدنيا من المجتمع وفي الأحياء الفقيرة.

وقد كانت للأمريكيين الأفارقة علاقة واحدة بالمشروع الأمريكي في البناء القومي. فكما هو شأن سائر المقيمين مُنع هؤلاء من أن يصبحوا أعضاء في الأمة. لكن، على خلاف ما هو الحال بالنسبة للمقيمين لم يقع تبرير ذلك على أساس أنهم

مواطنـون مـن دولة أخرى يتعـيّن عليهم العـودة إليها. فمن الصعب اعتبار السـود في أمريكا «أجانب» أو «غرباء» ما داموا قد وُجدوا في الولايات المتّحدة الأمريكية منذ أن قـدِم إليها البيض، ومع أنهم لم يتمتّعوا قطّ بمواطنة أجنبية، وما داموا قد نُزعت منهم فعليّا الجنسـية وحُجبت عنهم العضويّة في الأمة الأمريكية إذ لم يُعتبروا بالمرّة أشخاصا منتمين إلى أمة أخرى.

ويختلف الأمريكيون الأفارقة عن المجموعات الإثنوثقافية الأخرى في الغرب. فهم ليسوا مهاجرين طوعيا، لا فقط لأنه قد أوتي بهم إلى أمريكا قسرا كرقيق، وإنما لأنّهم مُنعوا أيضا من الاندماج (بدل أن يشـجّعوا عليه) داخل مؤسسـات ثقافة الأغلبيّة (من خلال التمييز العنصريّ ومن خلال القوانين التي تمنع الاختلاط ومن خلال برامج تلقين اللغـة). كما أنه لا تتوفّر فيهم المقاييس التي تُحدّد وفقهـا الأقليّة القوميّة طالما أنه ليس لهم موطن في أمريكا ولا تجمع بينهم لغة مشـتركة. فقد استقدِموا من ثقافات مختلفة مـن إفريقيا لها لغات متمايزة ولم يقع القيام بأيّ جهد لتجميع أولئك الذين يجمع بينهم أسـاس إثنيّ مشترك. بل على العكس، فالناس اللذين أتوا من نفس الثقافة (وأحيانا مـن نفس العائلة) قـد وقع الفصل بينهـم في أمريكا. فضلا عن هذا، قبـل أن يُعتقوا كانـت تحجّر عليهم بفعل القانـون أيّة محاولة لإعادة إحياء البنيـة الثقافية الخاصّة بهم (فكلّ جمعيات السـود ما عدا الكنائس كانت تعـدّ غير قانونيّة). لهذا تبدو وضعيّة الأمريكيين الأفارقة فريدة من نوعها.

وعلى ضوء هذه الملابسـات المعقّدة والتاريخ المأسـاويّ تقدّم الأمريكيون الأفارقة بجملـة مـن المطالب فريدة من نوعهـا ومعقّدة ومتطوّرة. فقـد كان يُنظر إلى حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة طيلة الخمسـينات والستينات على أنها تساعد السود على اسـتقلال درب الاندماج وذلك بإنفاذ أكثر صرامة للقوانين المناهضة للعنصرية. أمّا الأمريكيون الأفارقة الذين يرتابون في درب الاندماج الذي سار فيه بقيّة المهاجرين فقد اتّجهوا صوبا آخر يحدّد السـود كـ«أمة» ويدعون إلى ضرب من القوميّة السـوداء. ويمكننـا النظر إلى العديد من حـركات التعبئة السياسـية للأمريكيّين الأفارقة في التاريخ القريب كصراع بين هذين المشروعين المتنافسين.

لكن لا أحد منهما يبدو واقعيا. فما خلّفته سنوات من الاسترقاق والتمييز العنصري خلق حواجز أمام الاندماج لا يجدها المهاجرون في طريقهم. وكنتيجة لا يزال السـود، رغم الانتصـارات التي حققتها على الصعيد القانوني الحـركات المدافعة عن الحقوق المدنيّة، في أسـفل السـلم الاقتصاديّ حتى وإن نجح في الفترة الأخيرة بعض المهاجرين (من غير البيض) في الاندماج (مثلا الأمريكيون الآسيويّون). كما أن تفرّق السود على أنحاء عدّة من المجال الجغرافي جعل أيضا خيار الانفصال القومي غير واقعي هو الآخر.

إذ حتى إن اشتركوا في هويّة قومية سوداء، وهو أمر غير صحيح، لا توجد أيّ منطقة في الولايات المتّحدة يشكّل فيها السود أغلبيّة.

وكنتيجة لذلك هناك شعور متنام بضرورة اعتماد مقاربة خاصة بالأمريكيين الأفارقة تتضمن العديد من الإجراءات. فيمكنها أن تتضمن تعويضا عمّا لحقهم من أذى في الماضي ومساعدة خاصّة للاندماج (التمييز الإيجابي) وضمان التمثيل السياسيّ (إعادة رسم الخارطة الانتخابيّة لخلق مناطق يكون فيها السود أغلبيّة) ودعما لمختلف أشكال الحكم الذاتي الخاصة بالسود (دعم مالي لمعاهدهم والتعليم المركز أكثر على أحيائهم). قد تبدو مختلف هذه المطالب دافعة في اتجاهات متضاربة ما دام البعض يشجّع على الاندماج في حين يدفع آخرون تجاه ترسيخ الفصل العنصري ولكنها كلّها تجيب على أجزاء من واقع معقّد ومتناقض يجد فيه الأمريكيون السود أنفسهم. فالغاية المرجوّة، على المدى البعيد، هي تشجيع اندماج الأمريكيين الأفارقة داخل الأمّة الأمريكيّة، ولكن يقرّ الجميع أن ذلك سيكون مسارا طويلا لا يمكنه أن ينجح إلا إذا توطّدت أركان جماعات السود القائمة ومؤسّساتها. فدرجة ما من الفصل لمدّة زمنيّة محدودة ومن الوعي بالتميّز من حيث اللون ضروريّان ليكون المجتمع قادرا على الإدماج على نحو دائم وغير عابئ بلون بشرة أفراده[1].

يصعب علينا أن نحدّد أي المبادئ يتعيّن استخدامها للحكم على تلك المطالب فكلّها مثيرة للجدال. فكما هو الأمر مع معظم المجموعات الأخرى هناك في نفس الوقت عوامل تتعلق بالتبصّر وأخرى من طبيعة أخلاقية. قد يكون الأمريكيون الأفارقة الأقلية التي عانت من الظلم أكثر من غيرها من المجموعات الإثنوثقافية على صعيدي المعاملة التاريخية المشينة والوضع الراهن الذي هم عليه. فأخلاقيا يقع على عاتق الدولة الأمريكية واجب يلزمها تحقيقه على نحو عاجل يتمثّل في التعويض عن هذه المظالم. فضلا عن هذا، وكما هو الأمر بالنسبة للمقيمين، نتيجة لهذا الإقصاء المتواصل كان نموّ ثقافة من درجة سفلى تحثّ على الانفصال والاحتجاج يَنظر من خلالها العديد من السود بتوجّس إلى كلّ محاولة لتحقيق نجاح عبر مؤسّسات «البيض». وسيكون ثمن فسح المجال لتلك الثقافة السفليّة لتنتشر غاليا على السود أنفسهم، إذ سيحكم عليهم بالعيش في فقر وتهميش وعنف، وعلى المجتمع عامّة، لأنه سيبدّد الموارد البشريّة ويؤدّي إلى استفحال النزاعات العنصريّة. واعتبارا لهذه التكاليف العالية سيكون من الحكمة ومن الأخلاق اعتماد الإصلاحات الضروريّة لاجتناب مثل تلك الحالة.

يمكن أن يُقال الشيء الكثير حول مطالب كلّ واحدة من هذه المجموعات أو حول أشكال أخرى من المجموعات في العالم. لكن أرجو أننا قد قلنا ما يكفي

1- للاطلاع على دراسة مفيدة لمنزلة الأمريكيين الإفريقيين ومطالبهم واقترانها بالمعايير الليبرالية الديمقراطية انظر Spinner 1994; Gutmann & Appiah 1996; Brooks 1996; Cochran 1999; Kymlicka 2001.

لجلب الانتباه إلى كيفيّة ارتباط مطالبة مجموعة ما ببعض الحقوق بسياسات الدولة في مجال البناء القومي، وأبرزنا كيف أنها تُعدّ ردّ فعل عليه. وفي هذه المرحلة الأخيرة من المناقشة نودّ أن نبيّن كيف يمكن النظر إلى مطالب كلّ مجموعة على أنها مطالب تقترن بنوعية الحيف الذي تعرضت إليه وباعتبارها تحدّد الشروط التي إذا ما توفّرت يمكن للوجه الجائر لمشروع الأغلبية في البناء القومي أن يختفي. ومن المهمّ التنويه إلى أنه في الحالات الخمس التي ذكرناها لا تقول المجموعات الأقليّة إن برامج البناء القوميّ غير مقبولة في جوهرها وإنما تؤكد كلّها على ضرورة أن تخضع برامج البناء تلك إلى جملة من الشروط والقيود. وإن حاولنا دمج مختلف هذه المطالب في إطار تصوّر ضافٍ للعدالة الإثنوثقافية يمكننا القول إن مشروع البناء القومي للأغلبية في الديمقراطية الليبرالية لا يكون مقبولا إلا ضمن الشروط التالية:

أ- أن لا تُقصى أي مجموعة من المقيمين الدائمين من عضويّة الأمّة مثل المقيمين أو مجموعات الطبقات المغلقة العرقيّة. كل من يعيش على أرض مّا لا بدّ أن يتمتّع بإمكانيّة الحصول على المواطنة وأن يصبح عضوا كامل الحقوق مساويا لغيره إن أراد ذلك.

ب- لا بُدّ أن يُفهم نوع الاندماج الثقافي والاجتماعي الذي يقتضيه الانتماء إلى الأمة بالمعنى «النحيل» إذ يقتضي فقط الاندماج المؤسساتي واللغوي ولا يقتضي اعتماد أي ضرب من العادات والعقائد الدينية أو أي أساليب في العيش. فالاندماج داخل المؤسسات المشتركة التي تستعمل لغة مشتركة لا بُدّ أن يترك مجالا أكبر للتعبير عن الاختلافات الفردية والجماعيّة على الصعيدين العموميّ والخصوصيّ، كما أن المؤسّسات العامّة لا بُدّ أن تلائم هويّة الأقليّات الإثنوثقافيّة وممارساتها. وبتعبير آخر يتعيّن على تصور الهويّة الوطنيّة والاندماج الوطنيّ أن يكونا تعدّديين ومتسامحين.

ج- يُسمح للأقليات القومية أن تنجز عمليات بنائها القوميّ حتى تستطيع الحفاظ على ذواتها ككيانات ثقافيّة مجتمعيّة.

نادرا ما توفّرت تاريخيّا هذه الشروط الثلاثة في الديمقراطيات الغربية ولكن يمكن أن نلاحظ اتجاها واضحا داخل معظم الديمقراطيات ينحو إلى قبول واسع بتلك الشروط. تحكم جزءا من هذا الاتجاه اعتبارات متعلّقة بالتبصّر: فالسياسات القديمة، التي كانت تعمل على إقصاء المقيمين كانت تستوعب المهاجرين وتلغي النزعة القوميّة الأقليّة من الوجود، لم تنجح في تحقيق غاياتها، ولهذا يقع اليوم اختبار معايير جديدة للعلاقات الإثنيّة. غير أنّه اتجاه يعكس أيضا اعترافا بأنّ السياسات السابقة لم تكن مشروعة أخلاقيّا.

والنماذج التي قمت بمناقشتها في هذا المقطع هي بالفعل عامة وليست متجسّدة على نحو كامل. فبعض المقيمين ومجموعات المهاجرين والأقليات القومية لم تتحرك

للدفاع عن حقوقها كأقليات وحتى عندما قامت بذلك لا تزال بعض الديمقراطيات الغربيــة تماطل في تلبية تلــك المطالب[1]. ففي الولايات المتّحدة لقــي الاتجاه العام نحو إدماج المهاجرين انتكاسة خاصة في تلك الحالات التي يُدفع فيها الوافدون الجدد إلى العودة سريعا إلى أوطانهم الأصليّة (مثل ما هو حال المنفيين الكوبيين في ميامي).

ويختلــف كثيرا مــن أقلية إلى أخرى مدى قدرة هذه الأقليّــات القومية على الحفاظ على ثقافتها المجتمعيّة الخاصّة بها. فقد وقع في بعض البلدان دمج معظم الأقليّات القوميّة تماما (البروتون في فرنسا). وحتى في الولايات المتّحدة يختلف حجم (ونجاح) الحركات القوميّــة مــن جهة إلى أخرى. فقارن مثلا الشيكانوس في الشــمال الغــربي مع الــبورتو ريكانس. فالشيكانوس كانوا عاجزين عن الحفاظ على لغتهم الاسبانية في المؤسسات القضائية والتعليمية والسياسية بعد أن وقع إدماجهم قسرا في الولايات المتحدة سنة 1848 ولم يتحرّكوا وفق وجهة وطنية لإعادة إحياء تلك المؤسّسات. أما البورتو ريكانس فقد تحرّكوا بنجاح للدفاع عن مؤسســاتهم التي تستخدم اللغة الإسبانية ومن أجل الحصول على حقوق الحكم الذاتي عندما وقع دمجهم على نحو غير طوعيّ في مؤسسات الولايات المتّحدة في 1898 وهم يستمرّون إلى اليوم في البرهنة على روح قومية عالية. ويختلف أيضا مدى التعبئة القوميّة بين مختلف القبائل الهندية في أمريكا[2].

وحتــى في تلك الحــالات التي قُبلت فيها تلك المطالــب ظلت في أغلب الأحيان مثيرة للجدل وعرضة للتغيّر ســواء في الرأي العام أو في الأحزاب السياسـيّة[3]. ومع هذا يظلّ الاتّجاه واضحا: تقدّم لنا الدول الغربية نموذجا متشعّبا في البناء القومي يُقيّد بحقوق الأقليات. وتســتمرّ كلّ الدول الغربية في اعتماد سياســات البناء القومي التي ناقشــتها سابقا ولم تتخلّ أيّة منها عن الحقّ في اعتماد مثل تلك السياسات. ومن جهة أخرى تُعاد صياغة هذه السياســات أكثر فأكثر ويقلّص مداها حتى تتوافق مع مطالب الأقليات التــي تشــعر بالقلق منهــا. فقد طالبت الأقليّــات، وأعترف لها بذلــك، في العديد من المناســبات بحقوق مختلفة تجعل البناء القومي لا يؤدّي إلى إقصاء المُقيمين والمجموعات

1- تواصل فرنسا واليونان، على وجه الخصوص، رفض الاعتراف الرسمي بالتعدّد الثقافي للمهاجرين وبالتنظيم الفدرالي المتعدّد القوميات وتواصل كل من سويسرا والنمسا مقاومة كلّ الحركات التي تريد إدماج المقيمين.إلا أن هذه البلدان هي اليوم استثناء للقواعد المعمول بها في الغرب. وفرنسا هي الآن عمليّا بصدد إضفاء طابع أكثر ليبرالية على مقاربتها لمسألة الاستقلال الداخلي لـكورسيكا ولمسألة التعدّد الثقافي لصالح المهاجرين.

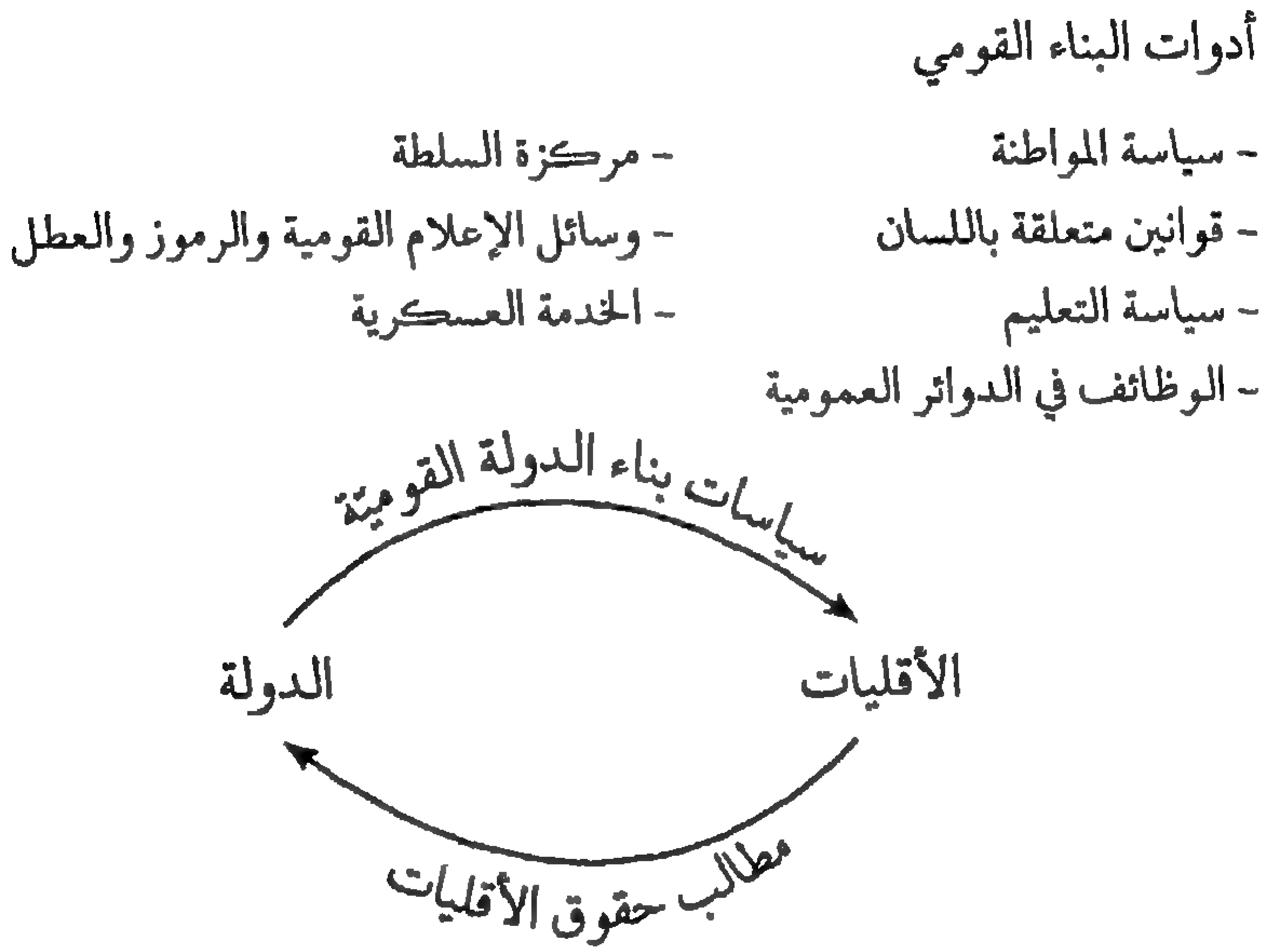
2-للاطلاع على اســتعراض لمطالب الأقليات القومية في الولايات المتحدة انظر O'Brien 1987 . واعتبارا لهذا التنوّع ولصعوبة الحالات المقترنة به يقترح بعض المنظّرين أن نترك جانبا عبارات «مهاجرون» و«أقليات قومية» وأن ننظر فقط إلى المجموعات الإثنيــة على أنها تنضــوي جميعها داخل نفس الإطار مع اختلاف في درجة الانســجام والتعبئة والتجميــع والحجم والتجذّر في التاريــخ. انظــر Young 997a; Carens 2000: ch.3; Barry 2001; 308-17; Favell 1999. وأدافع عن مثل تلك التصنيفيّة في Kymlicka 2001: ch.3 .

3- تجدر الملاحظة هنا أنه لا يوجد أي بلد غربي قد حاول عكس الاتجاه لإرجاع الأوضاع لما كنت عليه قبل التغيّر الهام في الذي طرأ على سياسة تلك البلدان. فما من دولة اعتمدت التعدّد الثقافي أوقفت العمل به فيما بعد وما من دولة أيضا اعتمدت التقسيم الفدرالي تخلّت عنه من أجل سياسة مَركَزَة السلطة. وهكذا دواليك.

العرقية أو يستوعب المهاجرين بأسلوب قسريّ أو يقوّض أشكال الحكم الذاتي الخاصّة بالأقليّات القوميّة.

إن ما نلاحظه في «العالم الواقعيّ للديمقراطيات الليبرالية» هي إذن تلك الجدليّة المعقّدة بين البناء القومي الذي تقوده الدولة (مطالب الدولة تجاه الأقليات) وحقوق الأقليّات (مطالب الأقليّات تجاه الدولة). ويمكننا تمثيل ذلك على النحو الذي نجد في الشكل 4.

الشكل 4. جدليّة البناء القومي وحقوق الأقليّات



مطالب حقوق الأقليات

- التعدّد الثقافي لصالح المهاجرين
- نظام اتحادي متعدّد القوميات
- إدماج المقيمين
- إعفاءات دينية

أرى أنه من المهمّ أن ننظر إلى جهتي هذه الدائرة معا. فكثيرا ما ينظر الناس عندما يدور الحديث حول حقوق الأقليات إلى ما يوجد في قاع الصورة ويتساءلون لماذا تُطالب هذه الأقليات الجاحدة والعدوانية «بمنزلة خاصة» أو «بامتيازات»؟ ما الذي يمنح هذه الأقليات الحقّ في التذمّر للدولة بمثل تلك المطالب؟ ولكن حينما ننظر إلى أعلى

الصـورة يتّضح لنا أن مطالـب الأقلّيات لا بُدّ أن تُطرح في سـياق عمليّة البناء القومي وكـردّ فعل عليها. فعندما تتقدّم الأقليات بمطالـب تجاه الدولة تُمثّل هذه المطالب ردّا على ما تطالبهم به الدولة. فضلا عن هذا، أعتقد أن العديد من مطالب الأقليات حقوق مشروعة. فالحقوق التي يُطالب بها المقيمون والمجموعات العرقية والمهاجرون والأقليّات القوميّة تساهم فعلا في حمايتهم من تعدّيات حقيقيّة أو ممكنة الحدوث تتأتّى عن مشروع البناء القوميّ الذّي تقوده الدولة.

وإن كان مشروع البناء القومي قد ساعد على تسـويغ حقوق الأقليات، من جهة، فاعـتراف الدولة بحقوق الأقليّات سـاعد، من جهـة ثانية، على تسـويغ مشروع البناء القومي. وفي نهاية الأمر لا نسـتطيع أن نسلّم ببساطة بحق الدولة الديمقراطية الليبرالية في إكـراه الأقليـات على الاندماج داخل المؤسسـات الناطقة بلغـة الأغلبية. فما الذي يمنـح الدولة الحق في فرض لغات تعتبرها قومية ومشـتركة وأنظمة تعليم واختبارات لمدى الاسـتعداد للمواطنـة وغيرها وتجبر في نفس الوقت الأقليـات على الخضوع لها؟ وكـما بيّنتُ في الفصلين 6 و7 يقول القوميـون الليبراليون إن هناك جملة من الغايات المعقولـة التي تـعمـل تلك السياسـات في البناء القومـي على إنجازها مثـل العدالة التوزيعيـة والديمقراطيـة المداولتية، وأنا أوافق هذا الـرأي. لكن لا يحقّ متابعة تحقيق تلك الأهداف من خلال الاستيعاب والإقصاء وتجريد الأقليات من نفوذها أو بفرض تكاليـف وأعباء على مجموعات تعاني هي نفسـها في أغلب الأحيـان من الإجحاف. فـدون إكراه وقيود تفرضها حقوق الأقليات سـيظل مـشروع البناء القومي يحمل بين ثنايـاه بذور الجور والاضطهاد. ومـن جهة أخرى، حينما تكون حقوق الأقليّات تلك مثبّتة يمكن للبناء القوميّ للدولة أن يخدم وظائف هامّة ومشروعة.

كـما رأينا إذن لدينـا في الديمقراطيات الغربيـة حزمة معقّدة من أشـكال البناء القوميّ تقيّدها أشكال من حقوق الأقلّيات. وأعتقد أنّه يمكننا أن نوسّع هذا التمشّي للنظـر في أنواع أخـرى من المجموعات الثقافية التي لا تندرج في أيٍّ من هذه الأصناف التي قمنا بمناقشتها آنفا مثل الـروم في سلوفاكيا أو الجالية الروسية في بلدان الـبلطيق. كما أعتقد أيضا أنه يمكن في كلّ حالة من هذه الحالات أن نرى دعوات للاعتراف بالتعدّديـة الثقافية كـردّ على جملة من التعدّيات ومن أشـكال الإجحاف نتجت عن سياسـات البنـاء القومي[1]. فيمكن أن نـرى في كلّ مطلب ترفعه أقليّـة مطلبا يتعلّق بحيف ما سـبّبته لها الأغلبيّة أثناء عمليّة البناء القوميّ وباعتباره يحدّد جملة الشروط التي يتعـيّن توفّرها حتىّ لا يكون مشروع الأغلبيّـة في البناء القومي مجحفا بحقّها. فهناك مهمّة رئيسـيّة يتعيّن على كلّ نظرية ليبرالية في التعدّد الثقافيّ أن تنجزها وهي أن تشرح شروط تعدّدية ثقافية عادلة وأن تصوغها على نحو متّسق[2].

1- لقد ناقشت مطالب أصناف أخرى من الأقليات في Kymlicka & Opalski 2001 .

2- أعتقد أنه في هذه الحالة تختلف العلاقة بين الممارسـة والنظرية السياسية عن حالات أخرى كنا قد نظرنا فيها من قبل. في معظـم الكتابـات يُبلور المفكرون نظريات معياريـة لقيادتنا في عملية تغيير الأوضاع الراهنـة وينظرون في نماذج من العدالة

5. جبهة جديدة في حروب التعدّدية الثقافية

لقد صرفت الاهتمام فيما تقدّم إلى التحوّل الهام الذي حدث مؤخّرا في مفردات الجدل حول التعدّدية الثقافية. ومع ذلك تظلّ هناك فكرة أساسية مشتركة بين مختلف الأطوار التي مرّ بها هذا الجدل تتمثّل في أن الغاية هي إقرار عدالة مطالب الأقليّات. هذا التركيز على العدالة يبيّن لنا أن الاعتراض على التعدّدية الثقافية يُصاغ عادة من خلال مفردات العدالة. وقد حاجج نقاد التعدّدية الثقافية بالتأكيد على أن العدالة تقتضي دولة مؤسسات «عمياء تجاه اللون». فأن نعزو الحقوق على قاعدة الانتماء إلى مجموعات تعزو هي حقوقا كان يُعتبر أمرا اعتباطيا في الأساس من الوجهة الأخلاقية وتمييزيّا ويؤدي ضرورة إلى خلق طبقة عليا من المواطنين وأخرى دنيا.

فأوّل مهمّة تنتظر كل مدافع عن التعدّدية الثقافيّة تتمثّل إذن في التغلّب على هذا التحفّظ وفي أن يبرهن على أنه ليس مُخالفا في جوهره للعدالة أن نتخلّي عن القاعدة التي اعتُمِدت في السابق في التعامل مع الاختلافات المتأتّية من تعدّد الثقافات، وهي قاعدة تُلزمنا بسنّ قوانين عمياء تجاه الاختلافات. وقد حصل ذلك، كما رأينا، وفق طريقتين: (أ) ببيان مجمل الطرُق التي تأخذ من خلالها المؤسّسات الكبرى في الاعتبار الهويات الإثنوثقافيّة للناس وبالتشديد على أنها ليست غير مبالية كما تدّعي وأنها تكرّس مصالح المجموعة الأغلبية وتخدم هويّتها سواء على نحو مُعلَن أو مُضمر؛ وأيضا (ب) بالتشديد على أهميّة بعض المصالح التي وقع تجاهُلها من قبل النظريات الليبرالية في العدالة على نحو خاص أي تلك الحاجات المتعلّقة بالاعتراف وبالهوية وباللغة وبالانتماء الثقافيّ. إن قبلنا بإحدى هاتين النقطتين أو بهما معا يمكن أن نرى عندها [الاعتراف] بالتعدّدية الثقافية لا كامتياز غير عادل أو كشكل صارخ من أشكال التمييز وإنما كتعويض عن أشكال من الحيف حصلت في حقّ البعض، ويكون عندها ذلك الاعتراف متوافقا مع العدالة أو أنّها حتى تقتضيه.

وفي نظري هذا الجدل حول العدالة قد خفتت حدّته. فكما لاحظت سابقا، هناك العديد من العمل الذي يتعيّن القيام به للنظر في مدى عدالة بعض الأشكال من التعدّدية الثقافية أو المطالب المتعلّقة بحقوق الأقليّات. إلا أن النظرة القديمة التي كانت ترى التعدّد الثقافي منافيا في صميمه للعدل قد فقدت الكثير من وجاهتها. لا أقصد بذلك أن المدافعين عن التعدّدية الثقافية قد نجحوا في تثبيت كلّ مطالبهم أو جلّها من خلال القانون، وإن كان هناك اتجاه عام يبدو واضح المعالم أكثر فأكثر

أو الديمقراطية غير متوفّرة حاضرا. في هذا الفصل حاولت أن أقدّم النظريات التي حاولت إعطاء معنى معياري لممارسات التعدّدية الثقافية الموجودة دوما داخل الديمقراطيات الغربية والتي وقع تجاهلها من المنظّرين السياسيين السابقين. وتبدو نظريات التعدّدية الثقافية كأنها «بومة مينيرفا» تأتي متأخّرة.

ينحـو صوب مزيد من الاعتراف بحقوق الأقليات[1]. وإنّما ما أعنيه هو أن شروط الحوار العمومـيّ قد أعيدت صياغتها على نحو عميق في اتجاهين: (أ) قلّة هم أولئك الذين ما زالوا على اعتقادهم في أن العدالة تتحدّد من خلال مؤسسات وقوانين عمياء تجاه مظاهر الاختـلاف. فمقابل ذلك، نعترف اليوم أن القوانين العمياء تجاه الاختلاف يمكن أن تتسبّب في حيف بحقّ مجموعات مّا. أما إن كانت العدالة تقتضي قوانين عامّة للجميع أم قوانـين متمايـزة خاصّة بكلّ مجموعة على حدة، فهذا أمر يتعيّن النظر فيه حالة بحالة حسـب السّياق الخاصّ لا أن يحسـم من البدء؛ (ب) نتيجة لذلك يكون عبء تقديم الدليل قد غيّر اتّجاهه. إذ لم يعُد يقع فقط على عاتق المدافعين عن التعدّدية الثقافية تقديم الدليـل على أن الإصلاحات التي يقترحون إدخالها لا تسـبّب مظـالم مّا وإنّما أيضا على عاتق المدافعين على فكرة مؤسّسـات محايدة وعمياء تجـاه الاختلاف. فعلى هؤلاء إذن بيان أن الوضع الحاليّ لا يُسبّب مظالم في حقّ تلك المجموعات الأقليّة.

إذن فالاعتراضات العامّة ضدّ التعدّديّة الثقافية القائمة على مبادئ العدالة قد ضعُفت. ولا يعني ذلك أن معارضة التعدّد الثقافي قد زالت. وإنّما أنه يأخذ اليوم شكلا جديدا: لقد حوّل منتقدوه سـهام نقدهم من العدالة إلى المسائل المتعلّقة بالوحدة الاجتماعيّة فلم يعودوا يركّزون نقدهم على مدى عدالة سياسات مّا وإنّما على الطريقة التي يمكن أن يهدّد بها الاتّجاه العام نحو الاعتراف بالتعدّد الثقافي تدريجيّا وجود أشكال من الفضائل المدنيّة والهويّات والعادات السلوكيّة السائِدَة لديمقراطية سليمة.

إن هذا التركيز على الفضيلة المدنيّة وعلى الاسـتقرار السياسيّ هو بمثابة جبهة ثانية فُتحـت في «حـروب التعدّدية الثقافية». ويرى العديد من النقّاد أن سياسـات التعدّدية الثقافية ظلّت طريقها لا لأنّها غير عادلة في حدّ ذاتها، وإنما لأنها تُلحِقُ الأذى على المدى البعيد بالوحدة السياسـيّة وبالاسـتقرار الاجتماعيّ. لماذا يُنظر إلى تلك السياسات على أنها مسـبّبة للقلاقل؟ يتمثّل الخوف الكامن وراء ذلـك في أن تؤدّي التعدّدية الثقافية إلى «تسـييس الإثنيّة»، وسيكون عندها كلّ إجراء يُتّخذ لإبراز أهميّة الإثنيّة في الحياة العامـة مثيرا للفرقة والشـقاق. وعلى مـرّ الزمن يخلق ذلك مـدّا متصاعدا من التزاحم والتوجّس والصدام بين المجموعات الإثنيّة. فالسياسـات التي تُعلي من شـأن الهويات الإثنيّـة تفعـل «ما يفعله الصدأ بالحديد، فهي تأخذ في قضم الوشـائج التي تشـدّنا إلى بعضنا البعض كأمـة» [Ward 1991: 598; Schlesinger 1992; Schmidt 1997].

إن هـذا القلـق قلق جديّ. فكما بيّنـت في الفصل 7، هناك خـوف متنام من أن تكون روح الشأن العامّ لدى المواطن في الديمقراطيّات الليبرالية في أفول، وإن تأكّد أن المطالب الخاصّة بالمجموعة سـتزيد من تضاؤل الإحسـاس بغايات مدنيّة مشتركة وبمعنى التضامن فستوجد عندها أسباب مُقنعة لعدم اعتماد سياسات التعدّدية الثقافية.

1- هنـاك أيضا اتجاه نحو تقنين حقوق الأقليات عـلى الصعيد العالمي. انظر Anaya 1996; De Varennes 1996; Kymlicka & Opaslki 2001: Part3.

والصيغة الأخرى التي يتبدّى بها نفس القلق هي تلك الحجّة التي تقول أن الإفراط في التشديد على «سياسات الاعتراف» يمكن أن يشّل قدرتنا كمجتمع على إنجاز «سياسات إعادة توزيع». فبقدر ما نشدّد على اختلافاتنا الثقافية بقدر ما نكون أقلّ استعدادا للعمل سويّة لمحاربة اللامساواة الاقتصاديّة. ووفق هذا التصوّر علينا أن نختار بين الصراع ضدّ التراتبيّة في المنزلة الاجتماعيّة أو الصراع ضدّها على الصعيد الاقتصاديّ. والفكرة المُتضمّنة في هذا الرأي هي أننا عندما نكون مرغمين على اختيار كهذا يتعيّن علينا عندها أن نُعطيَ الأولوية لمقاومة اللاعدالة على الصعيد الاقتصادي[1].

إنه لسؤال هامّ حول ما إن كنّا نعتني أكثر باللامساواة الاقتصادية من اهتمامنا باللامساواة في المَنزلةِ. فإن كنتَ أبًا أو كنتِ أمّا لطفل أسود هل ستبحث عن طريقة لتؤمّن لابنك دخلاً يساوي متوسّط الدخل أم عن طريقة تجعله في مأمن من الأحكام العنصريّة؟ وإن كنتَ أبا أو كنتِ أمّا لشاب مثليّ الجنس هل ستختار له أو تختارين له مدرسة تأوّج حظوظه على الصعيد الاقتصاديّ أم مدرسة تقلّص من مخاطر تعرّضه للتعزير أو الاضطهاد؟ ليس من المبيّن إن كانت اللامساواة على الصعيد الماديّ أكثر أهميّة لنجاح الأفراد في الحياة من تلك المتعلّقة بالمنزلة.

لكن هل نحن حقّا أمام اختيار بين هذه الأهداف؟ هل صحيح حقّا أن التعدّدية الثقافية تُضعف الدعم لدولة الرفاه ولسياسات إعادة التوزيع؟ لقد كَثُرت المزايدات والنقاشات الصالونيّة حول هذه المسألة ولكن من الواضح أن الحُجج المُقنعة قليلة[2]. نحن في حاجة هنا إلى أدلة حَريِّة بالثقة لأننا يمكن أن نقدّم حجّة معاكسة لذلك: فغياب التعدّدية الثقافية هو تحديدا ما يُوهن أواصر التضامن المدنيّ. ففي نهاية الأمر إن قبلنا الأطروحتين المركزيّتين المقدّمتين من المدافعين على التعدّدية الثقافية -أن المؤسسات الكبرى منحازة للأغلبية وأن ذلك يهدّد بشدة المصالح المقترنة بالأفعال والهوية الشخصية- يمكننا أن نتوقّع أن ترى الأقليّات نفسها مُقصاة بفعل سيادة نظرة لعمل المؤسسات لا تعبأ بالاختلاف وأن تشعر بالغُربة تجاه العمليّة السياسية برمّتها وأن تحترس منها. يمكننا أن نتنبّأ إذن بأن الاعتراف بالتعدّدية الثقافية سيعمّق فعلا التضامن وسيدَعّمُ الاستقرار السياسيّ وذلك بإزاحته الحواجز وإزالته أشكال الإقصاء التي تمنع الأقليات من أن تنخرط بأريحيّة في المؤسّسات السياسية. أكيد أن هذه الفرضيّة هي في آخر الأمر صحيحة بنفس درجة صحّة الفرضية المناقضة التي تقول أن التعدّدية الثقافية تُضعف الوحدة الاجتماعيّة.

1- من بين الكُتاب الذين يقولون إن سياسة الاعتراف تقوّض أسس سياسة إعادة التوزيع (والذين يعتبرون أن هذه الأخيرة لا بُدّ أن تكون لها الأسبقية) نجد Gitlin 1995; Barry 2001; Harvey 1996: ch.12; Wolfe & Lausen 1997.

2- يقول بارّي إن المفعول السلبي للتعدّدية الثقافية على سياسة إعادة التوزيع سبب كاف لرفضه [Barry 2001: 321]، إلا أنه لا يقدّم لنا أي دليل على وجود مثل ذلك المفعول السلبي.

ليس لدينا الدليل القاطع الذي نحن في حاجة إليه للحسم إمّا نفيا أو إثباتا لإحدى هاتين الفرضيتين. هناك بعض القرائن على أن إقرار مبدإ التعدّدية الثقافية يَدعَم، في أغلب الأحيان، بدَل أن يُضعف الوحدة الاجتماعيّة. فمثلا ما حدث في كندا وأوستراليا -البلدان اللذان كانا أولّ من اعتَمد سياسات رسميّة في التعدّدية الثقافية- يناقض بشدّة الرأي القائل إن التعدّدية الثقافيّة تعمّق اللامبالاة السياسـيّة أو تُفاقم حدّة الاضطرابات وتزيد مشاعر العداء تجاه الأقليات الإثنية استفحالا. فعلى العكس من ذلك، هذان البلدان قاما بعمل لإدماج المهاجرين داخل المؤسسات المدنيّة والسياسـيّة المشتركة أحسن بكثير مما قامت به دول أخرى في العالم. فضلا عن هذا، شهد كلا البلدين تراجعا مُلفِتًا في نسبة الأفكار الخاطئة وتناميا في علاقات الصداقة بين الإثنيّات وفي الزيجات المختلطة بينها. فما من دليل على أن تلبية الشروط المُنصِفَة لاندماج المهاجرين تُضعف استقرار الديمقراطية [Kymlicka 1998: ch.1].

أما الوضع المتعلّق بمطالب الأقليات القومية في الحكم الذاتي فهو أكثر تعقيدا ما دامت هذه المطالب تدور حول بناء مؤسّسات وتأكيد هويّة قوميّة متمايزة وتؤدي إلى خلق حالة تتنافس فيها نزعات قوميّة مختلفة داخل نفس الدولة. وتمثّل معرفة كيف يمكن إدارة مثل تلك الحالة مهمّة صعبة بالنسبة لأيّ دولة كانت. لكن هناك، حتى في هذا المستوى، قرائن على أن الاعتراف بالحكم الذاتي للأقلّيات القوميّة يخدم الاستقرار السياسيّ بدل أن يضرّ به. وعندما نلقي نظرة سريعة على مختلف النزاعات الإثنيّة في العالم يتبيّن لنا أن «نقلا مبكّرا وسخيّا للسلطات هو أكثر قدرة على إضعاف النزعة الانفصاليّة الإثنيّة بدل تقويتها» [Horowitz 1991: 224]. فرفض منح الاستقلال الداخلي للأقليّات القوميّة، أو أسوأ من ذلك سحبها ممن تمتّع بها (كما حدث في كوسوفو)، هو الذي يقود إلى عدم الاستقرار وليس الاعتراف بحقوق الأقليّات [Gurr 1993; Lapidoth 1996; Weinstock 1999].

إن هناك عمَل كبير، حول أثر التعدّدية الثقافية على الوحدة الاجتماعية والاستقرار السياسي، يستحقّ أن نقوم به. ومما لا ريب فيه أن العلاقة بينهما ستختلف من حالة إلى أخرى وستقتضي بالتّالي تحقيقات أمبيريقية فائقة الدقّة. وليس من المُتأكّد أن التأمّل الفلسفيّ يمكنه أن يفيدنا بشيء كبير هنا: علينا أن ننتظر الحصول على أدلّة أوفر وأحسن[1]. لكن مثلما هو الأمر حول العدالة بات واضحا أن القلق على الوحدة

1- غالبا ما تكون مواقف الفلاسفة من العلاقة بين حقوق الأقليات والوحدة الاجتماعية تتضمن ضربين من النظر: فهناك أوّلا التفكير في أسس الوحدة الاجتماعية («الروابط التي تشدّنا إلى بعضنا البعض») ثم النظر في ما إن كانت حقوق الأقليات تؤثر في هذه الروابط. لا أحد من هذين الضربين من النظر قائم على أدلة يمكن الوثوق بها. فمثلا بعض الفلاسفة السياسيين أكدوا (أ) أن القيم المشتركة هي التي تشكل أواصر الوحدة الاجتماعية في الدول الحديثة الليبرالية و(ب) التعدّدية الثقافية للمهاجرين والفيدرالية للقوميات المتعدّدة من شأنهما تقليص مدّة الاشتراك في نفس القيم. ولا نملك أيّ دليل يثبت صحة أي من هاذين الموقفين. وأشك حقّا بأن تكون حقوق الأقليات قلّصت من مجال القيم المشتركة. لكن أشك أيضا في أن تكون القيم المشتركة هي التي تجعل المجتمعات تحافظ على العيش سويّة. إذ يرى فلاسفة آخرون أن التجارب المشتركة والهويات المتقاسمة والتاريخ والمشاريع المشتركة والنقاشات العامّة هي التي تجعل المجتمعات تحافظ على

الاجتماعية لا يمكنه أن يقدّم لنا أي سبب مقنع لرفض التعدّدية الثقافية على نحو عام: فليس هناك أي دليل يجعلنا نقول من البدء بوجود ضرب من التناقض الجوهريّ بين اعتماد التعدّدية الثقافية والاستقرار الديمقراطي.

6. سياسة التعدّدية الثقافية

مثلما هو الأمر بالنسبة للنزعتين الجماعتية والجمهورانيّة المدنيّة تتضمّن نزعة التعدّدية الثقافية، هي الأخرى، وجها وقَفًا: وجه يُطِلّ علينا بوجهَةٍ تقدميّة وقفا يُفصِحُ عن وِجهَة محافظة. وقد استنجد المحافظون بفكرة التعدّدية الثقافيّة في فترة ما للتعبير عن قلقهم من أن يؤدّي اكتساح الليبرالية والاستقلالية الفرديّة المجتمع إلى تلاشي العادات والتقاليد والممارسات الخاصّة بجماعات ثقافيّة قائمة الذات وأن تقوّض قدرتها على متابعة إنجاز سياسات جماعتية في الخير المشترك. وتتحجّج نخبٌ تقليديّة بمثل هذه الأقوال الخطابيّة لمنع حدوث أي تغيّر داخل جماعاتهم وللحدّ من مدى انفتاح الجماعة على العالم الخارجي وللدفاع أيضا عن تصوّر ماهويّ للثقافة وللتقليد الذي تعيش وفقه الجماعة. وإلى حدّ بعيد، لا يُمثّل ذلك إلا صورة أخرى للنزعة الثقافتيّة المحافظة القديمة المترهّلة وقد صيغت من خلال لغة التعدّدية الثقافية، وهي تَمظهُر للخوف تجاه الانفتاح والحراك والتعدّدية والاستقلالية الذاتيّة التي يتضمّنها التحديث والعولمة. وهي تنادي بـ«التعدّدية الثقافية»، وفق معنى يجعلها تقرّ بوجود مجموعات متمايزة داخل المجتمع الواسع وترفض في نفس الوقت كلّ مفهوم للتعدّد والاختلاف داخل كلّ مجموعة.

لكن ليس هذا هو الشكل الوحيد أو الأكثر ذيوعا للسياسات الداعية للتعدّدية الثقافية في الغرب. فكثيرا ما نادت باعتماد سياسات التعدّد الثقافي قوى تقدمية تعتنق القيم الليبرالية وتريد أن تحارب أشكال الإقصاء والإهانة التي تمنع أعضاء مجموعة أقليّة من التمتع بحقوقهم الليبرالية كاملة ومن التقاسم المنصف للموارد. وهذا النوع من الخطاب المستند إلى حجّة التعدّدية الثقافيّة يُستخدم من قبل المجموعات المهمّشة للنضال ضدّ الأشكال التقليدية لتراتبيّة المنزلة وضدّ مواقع الامتياز التي يحتلّها البعض داخل المجتمع لاعتبارات تتعلّق بجنسهم ودينهم ولون بشرتهم وأسلوب عيشهم وميولهم الجنسيّة. وعندما ننظر إليها على هذا النحو تكون التعدّدية الثقافية العدوّ اللدود للنزعة الثقافتية المحافظة وتعبّر في نفس الوقت عن انفتاح فكريّ بما يقتضيه من اعتراف بواقعة التعدديّة ومن تأكيد للاستقلاليّة الذاتية. وهما أمران يقتضيهما التحديث والعولمة.

عيشها المشترك. ليس لدينا ما يكفي من الأدلّة لدعم مثل هذه المواقف حول أساس الوحدة الاجتماعية (وكذلك القليل من الأدلة حول مدى تأثير حقوق الأقليات على تلك العوامل). ونحن ببساطة نجهل ما هي أسس الوحدة الاجتماعية داخل دول متعدّدة القوميات ومتعدّدة الأعراق. والاعتراض على حقوق الأقليات بالقول إنها تقوّض أواصر الوحدة الاجتماعية يقوم هو أيضا على رؤية تتضمّن مزايدة مشكوكا في صحّتها: فنحن لا نعرف ما يمكن أن تكون الأواصر الحقيقيّة للوحدة الاجتماعيّة ولا نعرف أيضا كيف تُؤثّر حقوق الأقليّات عليها.

تأخذ التعدّدية الثقافية أشكالا سياسية متباينة لأن التحديث يمثّل تحدّيا لا فقط للمجتمع ككلّ وإنّما للمجموعات الأقليّة أيضا. ويمكن أن تشكّل التعدّدية الثقافية حجّة تستند إليها مجموعات أقليّة لانتقاد نزعة الامتثال للأعراف والنزوع نحو المحافظة المتفشّية داخل المجتمع العريض وأن تضغط عليه حتىّ يقبل الوقائع الجديدة والانفتاح والتعدديّة. إلا أن البعض من أعضاء المجموعات الأقليّة يخشون هم أنفسهم مثل ذلك الانفتاح ومثل تلك التعدّدية ويتحجّجون بالتعدّدية الثقافية ذاتها كذريعة لمنع الحرّية والتغيير الذي تأتي به. لهذا يُدافع الليبراليون أحيانا عن التعدّدية الثقافيّة قصد التصدّي للتصوّر المُنغلق والمتقيّد بالأعراف لمعنى الثقافة القوميّة وأحيانا أخرى يتعلّل المحافظون بحجّة التعدّدية الثقافية للدفاع عن رؤية ضيّقة ومطابقة لما هو رائج من آراء حول ثقافة الأقليّة.

وكما هو الأمر بالنسبة للنزعتين الجماعتية والجمهورانية المدنيّة تظلّ المفاعيل السياسيّة للتعدّدية الثقافية متوقّفة على أمرين: من جهة إن كان المتحدّثون عن التعدّد الثقافي يقبلون المبادئ الليبرالية حول قابلية الغايات التي نرسمها لأنفسنا في الحياة لأن تُراجع ولأن تكون متعدّدة. فإن قبلوا بذلك نستطيع عندها أن نرى شكلا ليبراليا لنظرية التعدّدية الثقافية تريد أن تقاوم اللامساواة بين الناس من حيث المنزلة في نفس الوقت الذي تحرص فيه على صيانة الحريّة الفرديّة. وإن رفضوا سنرى عندها شكلا محافظا من نظرية التعدّدية الثقافية تريد تعويض المبادئ الليبرالية بسياسات الخير المشترك الجماعتيّة، على الأقلّ على الصعيد المحليّ أو على صعيد جماعة مّا.

وفق هذا الاعتبار تكون التعدّدية الثقافية حاملة لنفس مواطن الالتباس التي لمسناها في النزعة القوميّة أي تلك النزعة التي تريد التعدّدية الثقافية أن تكون ردّا عليها. فبقدر ما يمكن الاستناد إلى فكرة القومية لبناء تصوّر محافظ إقصائيّ وسميك للهويّة القوميّة بقدر ما يمكن الاستناد إلى نفس الفكرة لبناء تصوّر ليبراليّ نحيل وإدماجيّ. لهذا يمكن أن يأخذَ ردّ فعل التعدّدية الثقافية تجاه عملية البناء القوميّ شكلا ليبراليّا كما يمكنه أن يأخذ شكلا محافظا. وفعلا، قد تكون هاتان الديناميتان مرتبطتين ببعضهما. فالأشكال الليبرالية من البناء القوميّ تنزع إلى إنتاج أشكال ليبرالية من نظرية التعدّدية الثقافية كردّ فعل عليها في حين أن الأشكال المحافظة من عملية البناء القوميّ تنتج أشكالا محافظة من نظرية التعدّدية الثقافيّة تكون هي الأخرى ردّ فعل عليها. وهنا أيضا لن يتسنّ لنا فهم سياسات التعدّدية الثقافية إلا متى نظرنا إليها في علاقة بسياسات البناء القومي.

دليل لمزيد الاطّلاع

توجـد العديد من الكتب التي تجمع مختارات من الكتابات الجيّدة حول التعدّدية الثقافية من ضمنها

Cynthia Willet, *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate* (Blackwell, 1998); Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures* (Oxford University Press (Oxford University Press, 1995).

وكذلك كتاب تحت إشراف David Theo Goldberg (ed.), *Multiculturalism :A Critical Reader* (Blackwell, 1995).

كما اتضح في هذا الفصل يُطلق في الحقيقة مصطلح «تعدّدية ثقافية» على جملة من الحالات يُفترض أن يقع التطرّق لها كلّ واحدة على حدة. وأكبر المسائل الخلافية حدّة هي مسألة الهجرة وحقّ الدول في تقييدها وتعسير الشروط التي يسمح بمقتضاها للمهاجرين أن يصبحوا مواطنين. وإلى حدّ اليوم أفضل نقاش معمّق لهذه المسائل هو الذي نجده لدى:

Rainer Bauböck ,*Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration* (Edward Elgar, 1994) وكذلك كتاب Phillip Cole, *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration* (Edinburgh University Press, 2000) وهناك دراسات أخرى جيّدة من ضمنها نجد David Jacobson, *Rights across Borders : Immigration and The Decline of Citizenship* (John Hopkins University Press,1996); Veit-Michael Bader (ed.),*Citizenship and Exclusion* (St Martin's Press, 1997); Warren Schwartz (ed.), *Justice in Immigration* (Cambridge University Press, 1995); William Barbieri, *Ethics of Citizenship: Immigration and Groups Rights in Germany* (Duke University Press, 1998); Ruth Rubio-Martin, *Immegration as a Democratic Challenge: Citizenship and Inclusion in Germany and in The US* (Cambridge University Press, 2000) وكذلك كتاب Brian Barry & Robert Goodin (eds.), *Free Movement Ethical Issues in the transnational Migration of People and of Money* (Pennsylvinia State University Press, 1992).

تتعلّق المجموعة الثانية من القضايا بمشروعية الأقليّة القوميّة. لقد استعرضت في الفصل 6 العديد من الدراسات التي يمكن أن نقول أنها تتعلّق بأخلاق النزعة القومية رغم أنها في معظمها تهتمّ بمشروعية قومية الدولة أكثر من الاهتمام بالمطالب القومية للأقليّات. للاطّلاع على كتب تولي اهتماما خاصّا بالأقليّات القوميّة انظر Yeal Tamir,

Liberal Nationalism (Princeton University Press, 1993); Menad Miscevic (ed.), *Nationalism and Ethnic Conflict: Philosophical Perspectives* (Open Court, 2000); Joceline Couture, Kai Nielsen, and Micheal Seymour (eds.), *Rethinking Nationalism* (University of Calgary Press, 1998); Desmond Clarke and Charles Jones (eds.), *The Rights of Nations: Nations and Nationalism in changing World* (Palgrave, 1999). هناك مسـألة أخـرى مرتبطة بهذه المســائل تتعلّق بحقّ الأقليــات القوميّة في الانفصال. قد أطلق الجدل حول هذه المسألة كتاب:

Allen Buchanan, *Secession: The Legitimacy of Political Divorce* (West view Press, 1991). وهناك دراسات أكثر جِدّة منها كتابي:

Percy Lehning (ed.) *Theories of Secession* (Routledge, 1998); Margaret Moore (ed.), *National Self-determination and Secession* (Oxford University Press, 1998).

ويتعلّق المجال الثالث لهذا الجدل بالعنصريّة، أنظر

Charles Mills, *The Racial Contract* (Cornell University Press, 1997); Bob Brecher & al (eds.), *Nationalism and Racism in the Liberal Order* (Ashgate, 1998); David Caroll Cochran, *The Color of Freedom: Race and Contemporary American Liberalism* (State University of NewYork Press, 1999); Clive J.Christie, *Race and nations: A Reader* (St Martin's Press, 1998); Susan Babitt and Sue cambell(eds.), *Racism and philosophy* (Cornell University Press, 1999); Les Back & John Solomos (eds.), *Theories of Race and Racism* (Routledge University Press, 2000); Amy Guttman & K.A.Appiah, *Color Conscious: The Political Morality of Race* (princeton University Press, 1996).

هناك مسألة أخرى مرتبطة بهذه المسألة وتتعلق بالمظالم التاريخيّة كالعبوديّة والتمييز العنصريّ. وللاطّلاع على دراسات مهمّة في هذا المجال، انظر:

Elazar Barkan, *The Guilt of Nations: Restitutions and Negotiating Historical Injustices* (Norton, 2000); Roy L. Brooks (d.) *When Sorry isn't Enough: The Controversy over Apologies and Reparations of Human Injustice* (New York University Press, 1999).

أما المجال الرابع فيتعلّق بالسكّان الأصليين، انظر العدد الخاص:

«Indiginious Rights» في *Ausralian Journal of Philosophy*, 78/3 (2000). وانظـر كذلك :

Ducan Ivision, Will Sanders, & Paul Patton(eds.), *Political Theory and the Rights of Indigenious Peoples* (Cambridge University Press, 2000); Curtis Cook

& Joan Lindau (eds.) *Aboriginal Rights and Self-Governement* (McGill–Queen's University Press, 2000).

والمجال الخامس يتعلّق بالتصوّرات الخاصة بالمجموعات، انظر في هذا المجال:

Anne Phillips, *The Politics of Presence* (Oxford University Press; 1995); Melissa Williams, *Voice, Trust and Memory:Marginalized Groups and The Failing of Liberal Representation* (Princeton University Press, 1998); Iris Murdoch Young, *Inclusion and Democracy* (Oxford University Press, 2000).

ويتعلّق المجال السادس بالمجموعات الدينية وفي هذا المجال انظر:

Robert Audi, *Religious Commitment and Secular Reason* (Cambridge University Press, 2000); Nancy L. Rosenblum (ed.), *Obligation of Citizenship and Demands of Faith: Religious Accomodation in Pluralist Democracy* (Princeton University Press, 2000); Meira Levinson, *The demands of Liberal Education* (Oxford University Press, 1999); Stephen Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy* (Harvard University Press, 2000); Jeff Spinner–Helev, *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship* (John Hopkins University Press, 2000).

ويتعلّق المجال الســابع بالعلاقة بين التعدّدية الثقافيّة والمساواة بين الجنسين، انظر في هذا المجال:

Uma Narayan & Sandra Harding (eds.), *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Poscolonial and Feminist World* (Indiana University Press, 2000); Susan Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton University Press, 1999), Ayelet Shachar, *Multicultural Jurisdictions: Preserving Cutural Differences and Women's Rights in a Libral State* (Cambridge University Press, 2001); Nira Yuval–Davis and P.Werbner (eds.), *Women.Citizenship.and Difference* (Zed Books, 1999); Monique Deveaux, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice* (Cornell University Press, 2000).

وفي حين ركّزت معظــم المقاربات للتعدّدية الثقافية على واحدة من هذه المجالات حــاول البعض بلــورة رؤية تكون أكثر شــمولية تغطّي كلّ هــذه الجدالات. أنظر بصورة خاصة:

Joseph Carens, Culture, *Citizenship and Community* (Oxford University Press, 2000); Jacob Levy, *The Multiculturalism of Fear* (Oxford University Press,2000); Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Harvard University Press, 2000); James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in The Age of Diversity* (Cambridge University Press,

1995); Jeff Spinner, *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State* (John Hopkins University press, 1994); Charles Taylor, «The Politics of Recognition» in Amu Gutman (ed.), *Multiculturalism and The 'Politics of Recognition'* (Princeton University Press, 1992); Micheal Walzer, *On Toleration* (Yale University Press, 1997); Andrew Kernohan, *Liberation, Equality and Cultural Oppression* (Cambridge University Press, 1998); David Ingram, *Group Rights: Reconciling Equality and Difference* (University Press of Kansas, 2000); Andrea Baumeister, Liberalism and the Politics of Difference (Edinburgh University Press, 2000); Paul Gilbert, *Peoples, Cultures, and Nations in Political Philosophy* (Georgetown University Press, 2000).

وقد خضت أنا أيضا في هذه المسائل في كتابَيّ:

Multicultural Citizenship (Oxford University Press, 1995) وكذلك في *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (Oxford University Press, 2001). وتقدّم كلّ هذه الكتب في العموم دفاعا جيّدا على نزعة التعدّدية الثقافية وعلى حقوق الأقلّيات. كنقد لذلك انظر كتاب Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Polity, 2001).

للاطّلاع على مجموعات من الدراسات تشمل البعض من هذه المجالات أو جميعها، انظر:

Judith Baker (ed.), *Group Rights* (University of Toronto Press, 1994); Will Kymlicka & Wayne Norman(eds.), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford University Press, 2000); Ian Shapiro&Will Kymlicka (eds.), *Ethnicity* and *Group Rights: NOMOS 39* (NewYork University Press, 1997); Juha Raikka (ed.), *Do we need Minority Rights: Conceptual Issues* (Kluwer, 1996); Christian Jopke & Stephen Lukes (eds.), *Multicultural Questions* (Oxford University Press, 1999), John Horton & Susan Mendus (eds.), *Toleration, Identity and Difference* (St Martin's Press, 1999).

لا توجد مجلاّت مختصّة في النظرية السياسية ومخصّصة لقضايا التعدّدية الثقافية لكن هناك العديد من المجلات ذات مشاغل مشتركة بين العديد من الاختصاصات في مجال العلاقات بين الاثنيات تتضمن في أغلب الأحيان دراسات تتعلق بالنظريات السياسية المعيارية في مجال التعدّد الثقافي. ونجد من ضمنها: مجلة *Ethnicities* ومجلّة *International Journal of Minority and Group Rights* ومجلّة *Nations and Nationalism*؛ ومجلّة *Ethnic and Racial Studies* وكذلك مجلّة *Journal of Ethnic and Migration Studies*.

فيما يخصّ المواقع للالكترونية، انظر الموقع الخاص بـ Hinnman Lawrence الذي سبق أن أشرنا إليه في دليل لمزيد الاطّلاع في مقدّمة هذا الكتاب وهو يتضمّن مصادر

عديدة مقترنة بمسألة التعدّدية الثقافية منها أقسام تتعلّق بالعرق والاثنيّة والنظرية الأخلاقية أمام مسألة التعدّدية. ويتضمّن كلّ قسم روابط مع موارد أخرى كتلخيص لبعض المقالات الصادرة مؤخرا أو استعراض مختصر لبعض الأعمال الفلسفية في هذا المجال.

(www. Ethics.acusd.edu/index.htlm).

وكذلك أيضا الموقع الموسوم Project Risk at Minorities الذي يُشرف عليه Gurr Robert Tedd وهو موقع مفيد. ويتعلّق الأمر هنا بمشروع في البحث الأكاديمي مستقلّ يدرس ويحلّل المنزلة الثقافية وكذلك النزاعات التي تخصّ 268 من المجموعات الجماعتية النشطة سياسيا في بلدان عديدة من العالم. والمعلومات الخاصة بهذه المجموعات الـ268 متوفّرة على الموقع الالكتروني. وتتضمّن هذه المعلومات أسماء هذه الجماعات وتقديرات حول عدد سكانها وخصائصها الأساسية ومواقع انتشارها وسلسلة الأحداث التي سبّبتها هي أو أثّرت في حياتها من 1990 إلى 1995 وكذلك أيضا تنصيصا على جملة التطويرات من حيث مكانتها داخل المجتمع التي تتطلّع المجموعة إلى تحقيقها في المستقبل القريب. أنظر(www.bsos.umd.edu/cidcm/mar).

وفي الختام يتضمّن موقعي الالكتروني الخاص بعض الموارد للدارسين لقضايا التعدّدية الثقافية منها بعض أعداد نشرات الكترونيّة سبق لي أن نشرتها حول 'Citizenship, Democracy and Ethnocultural Diversity'.أنظر:

http://qsilver.queensu.ca/~philform/.

9
النسويّة

تتميّـز النظرية السياسـية النسـويّة المعاصرة بتنـوّع كبير على مسـتوى المنطلقات والاسـتنتاجات. وهذا الأمر ينطبق أيضا، إلى حدّ ما، على النظريات الأخرى التي قمت بفحصهـا في هذا الكتاب. لكن هذا التنوّع يبلغ درجة أكبر في النسـويّـة لأنّ كلّ نظرية من النظريات الأخرى لها حضور وتمثيل داخلها. لهذا نجد نسويّة ليبرالية وأخرى اشـتراكية وحتى ليبرتارينية. فضلا عن هذا، هناك داخل الفكر النسـويّ حركة هامّة تعمل على الاسـتفادة من أشكال من التنظير بلورتها اتّجاهات فكريّة تقع خارج السّـياق التقليـديّ للفلسـفة السياسـية الأنغلو-أمريكية كعلم النفـس التحليليّ أو نظريات مابعد البنيويّة. وما وحّد مختلف اتجاهات الفكر النسويّ، وفق **آليسون جاغر**، هو تطلّعها جميعها إلى تخليص النسـاء من التبعيّة [Jaggar 1983:5]. غير أن هذا الإجماع بينها ما فتئ أن انفرط عقده، كما تلاحظ هي نفسـها، بفعل التباين الجذريّ في التفسير لهذه التبعيّة وفي تصوّر كيفيّة التخلّص منها.

قد تقتضي منّا مناقشـة كلّ اتجاه من هذه الاتّجاهـات تخصيص كتاب بأسره لها[1]. وسـأكتفي بدلا عن ذلك بفحص ثلاثة ضروب من النقد النسـويّ للطريقة التي بها عاملت النظريات السياسـية التقليدية المصالح والمشـاغل الخاصة بالنسـاء أو أسقطتها مـن اهتمامها في بعـض الأحيان. لقد أبديتُ فيما قبل رأيا مفاده أن القسـط الأكبر من النظريات السياسـية المعاصرة يقوم على نفس «الأرضيّة المساواتيّة» التي تلتزم بمُقتضى معاملة كلّ أفراد المجتمع كأسـواء. ومنذ أمد، غير بعيـد، توقّفت معظم الفلسـفات السياسـيّة التقليدية عن القول بعدم تسـاوي الجنسين وعن التسـليم به. ومع أنّه قد وقع التخلّي تدريجيّا عن التصوّرات التقليديّة للامساواة يعتبر العديد من النسويّين أن المبادئ الفلسـفية ،التي تمّت صياغتها في مرحلة سـادت فيها العقليّـات والمصالح الذكوريّة، تظـلّ قاصرة عن الإدراك الجيّد لحاجات النسـاء وعـن إعطـاء تجاربهنّ المكانة التي تسـتحقّها. سأفحص تباعا ثلاثة أنواع من الحجج تسـير وفق هذه الوجهة. الأوّل يخصّ تصوّرا للامسـاواة بين الجنسـين «محايدا تجاه الجنس»؛ أما الثاني فيقوم بالأسـاس على التمييز بين العموميّ والخصوصيّ. وتدافع هاتان الحجّتان على فكرة قوامها أن التصوّر

1- كمدخل لمختلف اتّجاهات الفكر النسويّ انظر Jaggar 1983; Nye 1988; Charvet 1982; Tong 1989.

الليبرالي الديمقراطي للعدالة منحاز عموما إلى الذُّكور. في حين يؤكّد النوع الثالث أن التشديد على العدالة يعكس في حدّ ذاته مثل ذلك الانحياز وأن نظرية تشدّد بالمقابل على الرعاية هي وحدها الكفيلة بخدمة مصالح النساء والاهتمام بتجاربهنّ. ولا تمدّنا هذه الأنواع الثلاثة من الحجج إلا بفكرة محدودة عن الزخم الذي عرفه الفكر النسويّ مؤخّرا. لكنّها تُثير قضايا هامّة يتعيّن على كلّ مقاربة للمساواة بين الجنسين أن تُعالجها. وتمثّل هذه القضايا نقاط تماس شديدة الأهمّية بين الفكر النسويّ والوِجهَة التقليديّة للفلسفة السياسية.

1. المساواة بين الجنسين والتمييز الجنسي

في زمن غير بالبعيد من هذا القرن كان معظم المفكّرين الذكور، من كلّ ألوان الطيف السياسيّ، يعتبرون أن حصر النساء في مجال الأسرة و«إخضاعهن لأزواجهنّ سواء بحكم القانون أو العرف» أمر «مُتأسّس على الطبيعة» [Okin 1979: 200][1]. وقد كان تقييد الحقوق المدنيّة والسياسية للنساء أمرا مبرّرا في رأيهم كونهنّ غير مؤهّلاتٍ طبيعة للأنشطة الاقتصاديّة والسياسيّة التي تتمّ خارج البيت. وقد تخلّى المفكّرون المعاصرون تدريجيّا عن فرضية الدونيّة الطبيعيّة للمرأة. وهم يقولون اليوم إنّه لا بُدّ أن يُعامل النساء والرجال كـ«كائنات حرّة ومتساوية» قادرة على التحديد الذاتي وتمتلك حسّ عدالة. ممّا يجعل النساء مهيّآت لدخول المجال العام. وقد تَبنَّت تدريجيّا كلّ الديمقراطيات الليبراليّة تشريعات ضدّ التفرقة الجنسيّة قصد ضمان تمتُّع النساء بالحقّ في التعليم والشغل والنفاذ إلى الوظائف السياسية..إلخ.

لكن، لم تأتِ هذه التشريعات المناهضة للتمييز من حيث المنزلة بالمساواة بين الجنسين. ففي الولايات المتحدة وكندا تتفاقم مظاهر التمييز ضدّ النساء على مستوى الأجور في العمل وهناك قلق تجاه «نَسوَنَةِ» الفقر [Weitzman 1985: 350]. فداخل الأسرة تقوم النساء بالقسط الأكبر من العمل المنزلي وحتى عندما تمارس شغلا وفق

1- أوقع اعتناق الرأي السائد، الذي يعتبر هيمنة الرجل داخل الأسرة لأنه «الأقوى والأقدر» «متأسّسة على الطبيعة»، [Locke, in Okin 1979: 200] المفكّرين الليبراليين الكلاسيكيين في تناقض مُحرِج لأنهم يقولون إن البشر أسواءٌ طبيعة وأنّ الطبيعة لا تقدّم أي مسوّغ للامساواة في الحقوق. وقد كان هذا، وكما سبق أن رأينا، موضوع نظريّاتهم حول الحالة الطبيعيّة (انظر أعلاه الفصل3 «حجّة العقد الاجتماعيّ»). فكيف يمكن لواقعة كوْن الرجال هم «الأقوى والأقدر» أن تسوّغ اللامساواة بينهم وبين النساء في الحقوق إن كان لا يمكن للاختلافات «في الحمص والقدرات»، كما يقول لوك نفسه، أن تُسوّغ التفاوت في الحقوق؟ فلا نستطيع القول في نفس الوقت بالمساواة بين كلّ أفراد الجنس الذكوريّ، باعتبار أن التفاوت في القدرات لا يبرر التباين في الحقوق بينهم، واستبعاد الإناث من المساواة لأنهنّ أقلّ مؤهّلات منهم. وإن استُبعدت النساء من مجال المساواة، لأن معدّل قدرات متوسّط النساء أقلّ مما هو لدى متوسّط الرجال، فيجب عندها استبعاد كلّ الرجال الذين هم أقلّ قدرة من متوسّط الرجال. وكما تلاحظ أوكين حول هذا الموقف «إن كانت أسس فردانيته متينة كان من الأنسب لهذا الموقف أن يقول إن الأفراد من النساء مساويات للأفراد من الرجال تماما مثلما أن الأضعف من غيره من الرجال يساوي الأقوى منهم» [Okin 1979: 199].

نظام الحصّة الكاملة - تلك هي «الحصّة الثانية» الشهيرة أو «ثنائية اليومين» التي لا يزال يُنتظر من النساء أن تؤدّيها [Hochschild 1989]. وفعلا، تُظهر الدراسات أنه حتى الأزواج العاطلين عن العمل يقومون بنسبة من العمل المنزليّ أقلّ ممّا تقوم به الزوجات اللاّتي تشتغلن أربعين ساعة في الأسبوع [Okin 1989b: 153-4]. فضلا عن ذلك، يتزايد باطّراد العنف الأسري والاعتداءات الجنسية. فكاثرين ماكنون تلخّص التحقيق الذي أعدّته حول آثار إقرار المساواة في الحقوق في الولايات المتّحدة الأمريكيّة بالقول: «لقد كان مقتضى المساواة أمام القانون عاجزا تماما عن منح النساء ما نحن في حاجة له وتمكينهنّ ممّا مانع المجتمع دوما في إعطائهنّ إياه متعلّلا بوضعهنّ البيولوجيّ الخاصّ: إمكانيّة أن تكون لهنّ حياة مهنيّة فاعلة ضمن ظروف من السلامة البدنيّة المعقولة وكذلك إمكانية التعبير عن ذواتهنّ وعن استقلاليتهنّ الشخصيّة مع ضمان حدّ أدنى من الاحترام والكرامة» [Mackinnon 1987: 32][1].

لماذا يستمرّ ذلك؟ وفق المعنى المعهود يتضمّن التمييز الجنسي الاستخدام الاعتباطي وغير المعقول للجنس عند إسناد المواقع والامتيازات الاجتماعيّة. ومن هذه الوجهة تكون أكثر أشكال التمييز الجنسيّ فداحة هي مثلا في رفض انتداب امرأة لوظيفة مّا حتى لو لم يكن لجنس المرشّح لتلك الوظيفة أيّة صلة معقولة بأدائها. تسمّي ماكنون هذا الضرب من التمييز الجنسيّ بـ«مقاربة التباين» لأنّ هذه المقاربة تعتبر تفرقة جنسيّة كلّ معاملة غير متكافئة لا يمكن تبريرها باعتبارات غير تلك المتعلّقة بالاختلاف بين الجنسين.

فالقوانين المناهضة للتفرقة الجنسيّة قد صيغت وفق نموذج التشريع المناهض للميز العنصريّ وتماما مثلما تسعى هذه إلى إقامة مجتمع غير عابئ بالاختلاف بين لون البشرة، ينشد التشريع الذي وُضع ضدّ التفرقة الجنسية تحقيق صورة لمجتمع مثالي غير عابئ بالتباين بين مواطنيه على صعيد النوع الاجتماعي. ويمكننا اعتبار مجتمع مّا منزّها من أشكال التفرقة عندما لا تتدخّل الهويّة العرقيّة أو الجنسيّة للأفراد في منح هذا الامتياز أو ذاك. وبطبيعة الحال إن كان من اليسير تصوّر قرارات سياسية واقتصادية عمياء تجاه لون بشرة الناس يصعب أن نرى مجتمعا يغمض عينيه تماما عن الاختلاف بينهم على صعيد الجنس. فعندما تُموّل المجموعة عطل الولادة للنساء أو أنشطة رياضية تُقصر

1- تركيزي في هذا الفصل سينصبّ على الحركات النسوية في الديمقراطيات الغربية ولكن يتعيّن الإشارة إلى أن وضع النساء في أماكن أخرى من العالم هو في معظمه أكثر سوءا. أكدت الأمم المتحدة في إعلانها الأخير بمناسبة «عشرية النساء» أن:
النساء يشكّلن نصف سكان العالم
يقمن تقريبا بثلثي ساعات العمل المُنجز داخله
يحصلن على عُشر مداخيل العالم
وأنهن لا تملكن إلا أقلّ من واحد في مائة من الممتلكات العالم.
(ورد ذكره في Bubeck 1995: 2). للاطلاع على نقاش فلسفي عليم بهذه الإشكالات التي تواجهها النساء خارج مجال العالم الغربي، انظر Nussbaum 2000; Okin 1994.

ممارستها على جنس واحد فهي تأخذ في الاعتبار الانتماء الجنسي لكن دون أن يُعدّ ذلك غير عادل. وإن كان في تخصيص مراحيض عموميّة للناس وفق عرقهم ولون بشرتهم ميز عنصريّ فاضح فإنّ الفصل بينهم في المراحيض العموميّة وفق جنسهم أمر يقبله الجميع دون نقاش. فالمقاربة وفق قاعدة التباين تقبل إذن بوجود حالات تكون فيها المعاملة تمييزية ولكنّها مشروعة. فلا يُنظر إليها على أنها متضمّنة لمَيْز عنصري أو جنسي طالما أنها تُفسَّر وتُبرَّر بوجود اختلافات في الجنس من المعقول أخذها في الاعتبار. وقد حذّر المعترضون على المساواة بين الجنسين من خطر الاختلاط بينهما في ممارسة الرياضة (أو في الحمّامات العموميّة) واعتبروا ذلك حجّة على فساد الرأي القائل بالمساواة بين الجنسين. وهو رأي يَرُدّ عليه مناصروها بالتذكير بأن حالات التمييز المشروع نادرة في حين أن حالات التمييز الاعتباطيّ شائعة جدّا، مما يجعل موقف أولئك الذين يزعمون أنه من الضروريّ أخذ الاختلاف من حيث الجنس في الاعتبار، عند إسناد المراتب والامتيازات الاجتماعيّة، موقفا متهافتا.

لا بُدّ من الاعتراف ببعض المزايا لقاعدة التباين التي يرتكز عليها في مختلف البلدان الغربية التسويغ الشائع للقوانين المدافعة على المساواة بين الجنسين. وتتأتّى المتانة الأخلاقيّة لهذه القاعدة من أنها «تُمكّن النساء من نفس الامتيازات التي يتمتّع بها الرجال». وهي فعلا «قد مكّنت النساء من الالتحاق ببعض المهن ومن تحصيل مستويات متقدّمة من التعليم ومن التألّق في المجال العامّ سواء في الجامعة أو في المهن الحرّة أو في المصانع أو في الجيش أو على نحو أوضح في الألعاب الرياضة» [Mackinnon 1987: 33, 35]. وقد أسهمت قاعدة التباين في تحقيق نسبة من الحياد على مستوى النفاذ إلى مواقع مّا أو في الحصول على امتيازات اجتماعية وفي المنافسة من أجل الفوز بها.

لكن نجاح هذه المقاربة كان محدودا أيضا لأنها تجاهلت مظاهر اللامساواة الجنسيّة عند تحديد تلك المواقع. فالمقاربة وفق قاعدة التباين تنظر إلى المساواة بين الجنسين حسب قدرة النساء على خوض السّباق من أجل الفوز بأدوار حدّدها الرجال من خلال قواعد يعتبرونها محايدة تجاه الجنسين. غير أنه لا يمكن تحقيق المساواة لصالح النساء إن عُهد إلى الرجال أمر بناء المؤسّسات الاجتماعيّة وفق مصالحهم ليقع في ما بعد غضّ النظر عن جنس المرشّحين المُحتَملين لشغل الأدوار في تلك المؤسسات. فالمشكل يتمثّل في أن هذه الأدوار ستُقاس على مقاس الرجال وستظلّ على ذلك النحو حتى في تلك الحالات التي تتوافر فيها شروط المنافسة في إطار حياد تجاه الانتماء الجنسيّ.

لننظر في مثالين. يتعلّق الأوّل باستخدام مقاييس تتعلق بالحدّ الأدنى المطلوب جسديّا من حيث الوزن وطول القامة للانتداب في بعض الوظائف كالحماية المدنية والجيش والشرطة. إن هذه الوظائف محايدة رسميا تجاه الجنس، ولكن باعتبار الرجال عموما أطول قامة وأثقل وزنا من النساء تُبعد هذه المقاييس النساء من ساحة المنافسة لعدم

قدرتهنّ على مزاحمة الرجال. ويُبرّرُ اعتماد هذه المقاييس بحاجة المعدّات المستخدمة إلى أناس ذوي قامة عالية ووزن ثقيل وهو ما يعبّر عن مقتضيات معقولة. لكن، يحقّ لنا أن نتساءل لماذا أُختيرت المعدّات من أجل أناس لنقُل«5' 9» بدل «5' 5». والجواب هو فعلا أن الذين حدّدوا خصائص المعدّات قد افترضوا أن مستخدميها سيكونون من الرجال ولذلك قاموا بتصميمها على نحو تكون فيه قابلة للاستخدام وفق متوسّط القامة والبنيّة لدى الرجال. وأمر كهذا يمكن تلافيه. فمن الممكن تصميم نفس المعدّات من أجل استخدام أناس أقصر قامة وأخفّ وزنا. ففي اليابان مثلا، حيث الرجال هم عادة أقصر قامة من الرجال في الغرب، صُمّمت المعدّات الحربيّة ومعدّات إطفاء الحرائق على مقاس أناس أقصر قامة وأخفّ وزنا. ولا أحد ممن هو مُلِمّ بما دار أثناء الحرب العالميّة الثانية يمكنه الجزم بأن ذلك أضعف القدرة القتاليّة للجيش اليابانيّ.

لا يتعلّق الأمر هنا بأحكام مسبّقة بالية أو بنزعة شوفينية إذ قد لا يُعير الموظّف الذي يعتمد هذه الضوابط المتعلّقة بالقامة والوزن اهتماما بجنس المرشّحين للوظائف. فالمشكل يكمن بالأحرى في أن مقتضيات الشغل قد حُدّدت من البدء من الرجال على أساس أن الرجال هم من سيشغل الوظيفة. لهذا فالمساواة بين الجنسين تقتضي إعادة تصميم ملامح الوظائف على أساس أن النساء يمكنهن أيضا أن يشغلنها. وبالفعل هذا ما هو بصددِ الحصول الآن. فالعديد من الوظائف التي تخضع إلى ضوابط طول القامة والوزن قد أُعيد النظر فيها لتبيُّنِ إن كان من الممكن إعادة تصميمها لتوفير حظوظ أكثر للنساء في شغلها[1].

والمثال الثاني وهو الأكثر خطورة يتمثل في أن معظم الوظائف «تقتضي أن يكون الشخص المرشّح لها يمتلك، بغضّ النظر عن جنسه، الكفاءة المطلوبة وأن لا تكون ضمن كفالته مسؤولية رعاية طفل حَدَثُ السنّ» [Mackinnon 1987: 37]. وباعتبار أن في مجتمعاتنا توكل مهمّة تربية الأطفال عموما للنساء يكون الرجال أوفر حظّا في الحصول على العمل دون أن يُتّخذ في الواقع أي إجراء تمييزي ضدّ المُرشّحات. وقد يكون صاحب العمل غير مكترِث بجنس المرشحين أو أنه يرغب حتى في انتداب أكبر عدد من النساء. فالمشكل يكمن في أن العديد من النساء يفتقدن ميزة أساسيّة

1- طُرحت مسألة شبيهة بهذه تتعلق بأوضاع ذوي الاحتياجات الخاصة. فمثلا تقتضي العديد من الوظائف قدرة من الموظّف على التنقّل بين طوابق نفس البناية لحضور اجتماعات أو للتزوّد بالوثائق أو بمواد الضروريّة للعمل. فإن لم تتوافر مصاعد داخل الإدارات أو مدرّجات كهربائية، وهو ما تفتقر إليه جلّها، سيكون الأشخاص المقعَدين الذين يتنقّلون بكراسي متحرّكة غير قادرين على المنافسة لشغل هذه الوظائف. ولا يتأتّى هذا الشكل من التفاوت من تمييز صريح ضدّ الأشخاص الذين يعانون إعاقة مّا وإنّما يتأتّى فقط من طبيعة العمل وما يقتضيه أداؤه. لكن مرّة أخرى نكون مضطرّين لطرح السؤال لماذا صُمّم العمل على نحو يقتضي التنقل بين الطوابق ولماذا لا يتوافر المبنى إلا على مدرّجات وليس على مصاعد آلية؟ والجواب هو أن الوظيفة والبناية قد صمّما على نحو لا يوافق إلا من هم في صحّة جيّدة وليس على أساس أن من بين الموظفين من هم من ذوي الإعاقات. لهذا تقتضي المساواة الحقيقية إعادة تصميم البنايات والوظائف كلّما أمكن ذلك لأن من يعانون من إعاقات ما يجب أن يكونوا قادرين على مزاولة ذلك العمل. وفعلا في كندا وفي الولايات المتحدة الأمريكية أصبح أرباب العمل والإدارات العمومية مُلزمين، بحكم القانون، بإعادة تصميم تلك البنايات وتلك الوظائف على نحو تستجيب لهذا الغرض.

يقتضيها الشغل وهو أن يكنّ في حِلّ من مسؤولية رعاية أطفال صغار. فهناك في هذه الحالة حياد تجاه الجنس (لأن المُشغّل غير مهتمّ بجنس المرشحين) لكنّه لا يتجسّد في مساواة جنسيّة فعليّة (لأن التعريف المُضمَر للوظيفة يفترض أنه يصلح برجل متزوّج تتولّى زوجته رعاية أطفاله). إذ يقتضي منّا مقياس التباين ألا نعير اهتماما لجنس المرشّح عند الانتداب في العمل لكنّه يتجاهل أن «عقبة الحياد تجاه الجنس قد تمّت مُداراتها منذ اللحظة التي وُضعَت فيها الملامح المطلوبة للوظيفة على أساس أن من سيُحرز عليها لن يكون في كفالته أطفال» [Mackinonn 1987: 37].

وسواء كان الحياد تجاه الجنس يُؤدّي إلى مساواة فعلية بين الجنسين أم لا فذلك يظلّ خاضعا إلى مدى وكيفية اعتبار مسألة التباين الجنسيّ منذ البدء. وتفسّر **جانت رادكليف ريتشاردز** ذلك كما يلي:

إذا أُقصيت فئة ما من ممارسة ضرب من الأنشطة ردحا من الزمن فمن المُحتمل جدّا أن يتعزّز هذا الإقصاء بخلق ضرب من عدم الأهلية يصبح بنيويا لدى تلك الفئة ويجعلها قاصرة دوما عن أداء هذا الضرب من الأنشطة. فنحن نعلم أن العديد من النساء حُرمن من الالتحاق بالعديد من الوظائف مما يعني أن تلك الوظائف أصبحت غير ملائمة لهن. والمثال الأوضح على هذه الظاهرة هو عدم مُلاءمة مجمل الوظائف لِدَورِ الحضانة وتربية الأطفال؛ وأعتقد جازمة أنّه لو كانت النساء شاركن بفعاليّة منذ البدء في تدبّر شؤون المجتمع لكنّ اهتدين إلى السبيل لملاءمة مقتضيات عملهّن مع مقتضيات دورهن كأمّهات. إن هذا الحافز هو ما يفتقده الرجال وهو ما نلمس جيّدا آثاره [Radcliffe Richards 1980: 113-114].

إن عدم الانسجام هذا -الذي يتحمّل مسؤوليته الرجال- بين تربية الأطفال والعمل المؤجّر له مفاعيل غير عادلة على النساء. فالمواقع الاجتماعيّة ذات القيمة الأرقى ليست فقط مُحتكرة من الرجال، في حين تشغل النساء الوظائف ذات الأجور الزهيدة وفق نظام نصف الحصّة، بل إن الأنكى من ذلك هو أن نسبة كبيرة من النساء يجدن أنفسهنّ تابعات اقتصاديا للرجال. فعندما يكون الجزء الأهمّ من «دخل الأسرة» يأتي به الرجل تظلّ المرأة التي تتكفّل بشؤون البيت، دون أن تتقاضى مقابلا لذلك، خاضعة لزوجها فيما يتعلّق بالنفاذ إلى الموارد. وبتزايد نسبة الطلاق أصبحت آثار هذه التبعيّة أكثر بروزا للعيان. فإن تمتّع الزوجان أثناء الحياة الزوجية بنفس مستوى العيش، مهما كان دخل كلّ منهما، يبرز في حال الطلاق اختلال كبير على مستوى الدخل. ففي الولايات المتّحدة تتحسّن نوعيّة الحياة لدى الرجال أصحاب الدخل المتوسّط بما قدره 10% إثر الطلاق في حين أنها تتردّى في حالة النساء بما قدره 27% والفارق بين الحالتين يناهز 40%.[1] ومع هذا لو احترمنا قاعدة التباين فلن يكون لأيّ مظهر من

1- إن الأرقام الدقيقة حول النتائج الاقتصادية للطلاق هي موضع خلاف. ففي كتابها الصادر سنة 1985 تقول لينور وايتزمان إن الاختلال هو أكثر من ذلك خطورة: فقد أحصت 42% كنسبة تحسّن لدخل الرجال بعد الطلاق في كليفورنيا و73% نسبة تراجع في مستوى نوعيّة الحياة لدى النساء (Weitzman 1985). وقد نبّه ريتشارد باترسون إلى أن هذا الحساب خاطئ

مظاهر اللامساواة المترتّب عن عدم التلاؤم بين العمل المؤجّر وحضانة الأطفال طابعا تميّزيا بما أن هذه المظاهر لا تعدّ، من وجهة نظر قاعدة التباين، شكلا من التفرقة الاعتباطيّة. فخصوصيات الوظائف المقترحة تقتضي أن لا يكون في كفالة الشخص المتقدّم لها أطفال في سنّ يتطلّب رعاية مباشرة كما أن أرباب العمل لا يتصرّفون على نحو اعتباطي عندما يصرّون على مثل ذلك. فباعتبار أن الأمر يتعلّق بصفة أساسية حتّى يكون الشخص مؤهّلا لتلك الوظيفة، وفق قاعدة التباين، لا يتضمّن الإصرار على تلك الشروط أي معاملة تمييزية على أساس الجنس. إذ على العكس تماما يكون الحرص علنيّا على توفّر هذا الشرط في الشخص المتقدّم للوظيفة، بدل المطالبة بشرط غير مقبول مثل أن يكون المترشّح من جنس مّا، دليل على عدم التمييز على أساس الجنس. لكن مناصري قاعدة التباين لا ينتبهون إلى أن مسؤولية رعاية الأطفال هي ذاتها مصدر كبير لممارسات تنعدم فيها المساواة وتكون مرتبطة بالطريقة التي من خلالها نظّم البشر تاريخيا نشاطهم الاقتصاديّ وفق مصالحهم.

لذلك وقبل أن نقرّر إن كان لا بُدّ أن تؤخذ الهوية الجنسية في الاعتبار علينا معرفة إن لم تكن هذه الهوية حاضرة فعلا من قبل على نحو مّا. إذ في الواقع كلّ الأدوار الهامّة والمواقع الاجتماعيّة قد وقع ضبط ملامحها تقريبا على نحو لم يُلتزم فيه الحياد تجاه الجنس:

عمليا تجد كلّ الخصائص التي تميّز الرجال عن النساء توكيدا لها داخل نمط تنظيم المجتمع. فالتركيبة البيولوجية الذكورية هي التي تحدّد معظم أنواع الرياضة وحاجات الرجال هي التي تحدّد كذلك أشكال عقود التأمين سواء تعلق الأمر بالمرض أو حوادث الطرقات كما أن خصائص سِيرهم الذاتية، كما تُبنت اجتماعيا، هي التي تحدد التطلعات على الصعيد المهني وأفق الحياة المهنيّة الناجحة ومشاغلهم الفكرية ووجهات نظرهم هي التي تُحدّد أيضا معايير التميّز على الصعيد الأكاديمي وتجاربهم وهوسُهم هو ما يُحدّد مقياس الاستحقاق وتصورهم للوجود هو ما يمنح الفنّ وجهته وخدمتهم العسكرية هي التي تكسب المواطنة معناها وحضورهم هو ما يكسب الأسرة لحمتها وعدوانيتهم وطبيعتهم غير الأليفة -حروبهم وغطرستهم- هي ما يطبع التاريخ وصورتهم هي التي تعرّف الله وأعضاؤهم التناسليّة هي ما يحدّد الجنس. إن كلّ ما يميّزهم عن النساء يتحوّل إلى برنامج لتمييز إيجابي لصالحهم من وجهة قاعدة التباين ليصبح ما يعرف بأنه التعبير الحقّ عن قيم وتركيبة المجتمع الأمريكي [Mackinonn 1987: 36].

وتُعدّ كلّ هذه السمات «محايدة جنسيا» بمعنى أن النساء لم يمنعن اعتباطا من تحقيق الأهداف التي يعتبرها المجتمع ذات قيمة. غير أنها تتضمن تمييزا ضد النساء لأن الأهداف التي تُرسم وفق تلك السمات وتُقدّم على أنها محايدة تجاه الجنس تكرّس في

وقد عرضتُ تقديره، الذي يظلّ مثيرا للقلق، رغم نزعته المُحافظة، حول التفاوت في الأوضاع بين النساء والرجال الذي يسببه الطلاق [Peterson 1996].

الواقع مصالح الرجال، قيمهم. وتكون النساء متضرّرات من ذلك، لا لأن هناك من أرباب العمل من يكره النساء ويفضّل انتداب الرجال، وإنّما لأن المجتمع بأسره يُحابي الرجال على نحو كامل على مستوى تحديد خصائص الوظائف ومعنى الأهليّة...إلخ.

وبالفعل، كلّما ضبطت المواقع الاجتماعية وفق اعتبارات الجنس كلّما كان مقياس التباين قاصرا عن الكشف عن أي مظهر من مظاهر عدم المساواة. لننظر في مثال مجتمع يفرض قيودا على الإجهاض وعلى تنظيم الولادات وتكون فيه الوظائف ذات الأجور العالية لا تنسجم مع مَهام الحضانة وتربية الأطفال في حين يكون العمل المنزليّ دون مقابل ماليّ. وكلّ امرأة تَحبَلُ دون سابق تخطيط، ويتعذّر عليها التوفيق بين مهمّة رعاية طفلها الذي سيأتي وإكراهات العمل المؤجّر، تجد نفسها تابعة اقتصاديا لشخص يتمتّع بدخل قارّ (أي رجل). ولتحصل على هذا السند الاقتصادي يَلزَمها أن تكون شبقيّة وجذّابة. ولأنّهن يدركن أن ذاك هو قدرهُنّ لا تقوم أغلب النساء الشابّات بجهد يُناهز ذلك الذي يقوم به الرجال لاكتساب مهارات وخِبرات مهنيّة يكون كلّ من تحرّر من أعباء الإنجاب في حاجة إليها. وفي حين يرتبط ضمان الأمان الشخصي لدى الشُبّان بمستوى تحصيلهم للمهارات والخبرات المهنية يرتبط ذلك لدى الشابّات بمدى حذقهِنّ لفنّ الإغراء. ومن ثمة، وكنتيجة، يتشكّل نظام من التماهي الثقافي تقترن فيه الذكورة بتوفير موارد الدخل في حين تكتسب الأنوثة معناها من مفردات الأمومة وخدمات المنزل ومتعة الجنس التي تقدّمها النساء للرجال. ولأمر كهذا يلِج الرجال والنساء الحياة الأسريّة بإمكانيّات متفاوتة، وهو تفاوت لا يفتأ يزداد مع الزمن كلّما أثرى الرجل تجربته المهنيّة. وباعتبار أن المرأة تجد نفسها أمام صعوبات متفاقمة تحول دون انفصالها عن الأسرة سيصبح وجودها رهن قدرتها على الحفاظ على الحياة الزوجيّة مما يمكّن الزوج من إحكام قبضته أكثر على حياة الأسرة.

في مجتمع كهذا يمارس معشر الرجال رقابة تامة على حياة النساء (من خلال القرارات السياسية التي تخصّ الإجهاض والقرارات الاقتصادية التي تخصّ سوق الشغل) ويسيطر فيه، من خلال الزواج، الذكور على إناث عَطُوبات اقتصاديّا دون الحاجة في ذلك إلى أي تمييز اعتباطي. كلّ هذه الظواهر محايدة على الصعيد الجنسي فالهويّة الجنسيّة للشخص لا تؤثّر في الطريقة التي بها يعامله موزّعو مضادّات الحمل والوظائف والإعانات العائليّة. ولكن على خلاف ما يظنّه أصحاب المقاربة وفق قاعدة التباين بين الجنسين، ليس انعدام التمييز الاعتباطيّ علامة على غياب اللامساواة بين الجنسين بل قد يكون دليلا على وجودها. فلأن النساء ضحايا غطرسة اجتماعية شاملة لم يعُد من الضروري الزيادة في قهرهنّ من خلال تمييز كهذا على أساس الجنس. فالتمييز الاعتباطي على صعيد الشغل لم يعُد فقط نافلا من جهة تكريس امتيازات الرجال بل إن حدوثه أصبح من غير الوارد لأنه لم تعد تتوافر للنساء فرص يقتضي إقصاؤهن منها اللجوء إلى مثل ذلك التمييز. وقد تنجح هذه المرأة أو تلك في التصدّي للضغوط الاجتماعية لحمِلها

على عدم ممارسة دور اجتماعي، لا تُعهَد ممارسته إلى النساء عادة، ولكن سيظلّ ذلك فعلا هامشيا، إذ كلّما كانت الهيمنة أقوى كلّما صعُب على المرأة المنافسة في سوق الشغل وقلّت الفرص التي يصبح فيها التميز جليّا للعيان. فبقدر ما تكون هناك لامساواة بين الجنسين في مجتمع مّا بقدر ما تُطوّع المؤسّسات الاجتماعية لخدمة الذكور وتتراجع الحاجة إلى اعتماد أساليب اعتباطيّة للتفرقة بين الجنسين.

لا تطابق أيّ من الديمقراطيات الغربية الحديثة نموذج مجتمع يسود فيه الرجال ولكنها تتقاسم كلّها بعض سماته الأساسيّة. وإن أردنا التصدّي لمثل هذه الأشكال من اللاعدل علينا إعادة صياغة مفاهيمنا للامساواة بين الجنسين لا من حيث أنها تتعلق بمشكل تمييز اعتباطي وإنما من حيث أنها تطرح مشكل هيمنة. فكما تبيّن ماكنون:

أن نطلب من امرأة أن تتطابق مع المقياس السائد -أي مقياس قد وضعه وكرّسه أولئك الذين تتحدّد هويتها اجتماعيا باعتبارها مغايرة لهم- يعني ببساطة أن المساواة بين الجنسين قد صيغت على نحو تكون فيه غير قابلة للانجاز. فالنساء اللاتي هنّ في أمسّ الحاجة لأن يعاملن على قدم المساواة والرجال سيكنّ أيضا الأقلّ مطابقة للمقياس الذي يُقدر وفقه الحقّ في المعاملة على قدم المساواة مع الآخرين. ومن الناحية المذهبيّة لا تتعلّق مشاكل اللامساواة الجنسية الأكثر حدّة بالنساء اللاتي يشغلن «موقعا مثيلا» لذلك الذي يشغله الرجال. فالممارسات التي تجسّد التفاوت بين الجنسين ليست في حاجة إلى أن تعبّر عن نفسها من خلال أفعال تمييزية بيّنة القصد [Mackinonn 1987: 44 وانظر أيضا Taub و Schneider 1982: 134].

ليس إخضاع النساء مسألة تمايز لامعقول على قاعدة الجنس وإنما مسألة هيمنة ذكورية يُصبح في ظلّها توزيع المكاسب الاجتماعية مُجحفا تماما بحقّ النساء. ولمعالجة هذا المشكل تقترح ماكنون «مقاربة وفق فكرة الهيمنة» لقضيّة المساواة بين الجنسين، وهي مقاربة تهدف إلى ضمان أن لا يكون الاختلاف الجنسي مُسبّبا لأضرار [Mackinonn 1987: 42; Frye 1983: 38]. ففي حين تقول المقاربة من خلال التباين أن التفاوت بين الجنسين لا يكون مبرّرا إلا في حالة وجود اختلافات حقيقية بين النساء والرجال تؤكّد المقاربة من خلال فكرة الهيمنة أنه لا يمكن للاختلاف الجنسي (سواء كان واقعا أم مفتعلا) أن يكون بأي حال مصدرا أو تبريرا للامساواة بين الجنسين[1].

وحينما يصبح الأمر مسألة هيمنة لن يكون حلّ الإشكال فقط بإزالة التميّز وإنما بتوزيع النفوذ. فالمساواة لا تعني فقط تكافؤ الفرص عند الترشّح للأدوار التي حدّدها الرجال وإنّما أيضا إمكانية تحديد النساء لأدوار اجتماعية أو خلق أدوار أخرى غير محدّدة جنسيا تصلُحُ في نفس الوقت للنساء والرجال على حدّ السواء. وستفضي مثل تلك الإعادة لتوزيع النفوذ إلى مجتمع مختلف عن ذلك الذي نحن فيه أو في أقلّ

1- كما تبيّن ليتلتون لا بُدّ أن تكون غاية المساواة جعل الاختلاف الجنسي «عديم القيمة اجتماعيا». لا يجب أن تدفع النساء ثمن اختلافهن عن الرجال «ولا يمكن أن يُسمح للفروق بين الجنسين أن تعمّق التفاوت بين الأشخاص في مستوى المعيشة» [Littleton 1987: 206; Minow 1991].

الأحـوال إلى مُجتمع لا يكتفي بأن يَعرض على النســاء فرص الانضمام إلى مؤسسـات تكرّس االتفرقة ضدّهن كما تقترح علينا نظرية التمييز بين الجنسـين. ولو وُزّع النفوذ مـن البدء بعدل لما وجدنا أنفسـنا أمام ترتيب كهذا لـلأدوار الاجتماعية تكون وفقه الوظائف النســائية أقلّ شأنا من تلك التي يشـغلها الرجال. فضدّ مشيئة النساء اللاتي يشـغلن وظائف طبية أُعِيدَت، على هذا النحو، صياغة أدوار النساء والرجال داخل هذه الوظائف. فمهننة الطبّ قد أدّت إلى الاستغناء عن الوظائف التقليدية للنساء في السلك الطبيّ كالقابلات والمطبّبات وإلى ضمّها إلى مهام الممرّضات وهو ما أنزل النساء اللاتي يشـتغلن بها إلى موقع أدنى من ذلك الذي يشـغله الطبيب وأقلّ أجرا منه. وما كان لإعادة الصياغة تلك أن تحدُثَ لو كانت النســاء تتمتّعن بالمســاواة التامّة. فلا بُدّ إذن من إعادة النظر في الصياغة الجديدة للأدوار إن أرادت النساء الحصول على المساواة.

وينجرّ عن اعتماد مفهوم الهيمنة جملة من التحوّلات في العلاقة بين الجنسـين. لكن مـا هي التحـوّلات التي يقتضي ذلـك حدوثهـا في نظرياتنا في العدالـة؟ تقبل معظم النظريات التي عرضناها وناقشـناها في الفصول السـابقة، ضمنيّا أو علنيّا، بالمقاربة وفق قاعـدة التباين. فهل يعكس ذلك قصورا في تطبيق هذه المبادئ على المشـاكل التي يطرحهـا الاختلاف الجنسي؟ تؤكد العديد من النسـويّات أن العيـب يكمن، منذ البـدء، في المبادئ ذاتها وأن المفكرين التقليديّين الذكور من اليمين واليسـار يتأوّلون معنى المساواة على نحو يجعلهم لا يتفطنون إلى ما عليه النساء من تبعيّة. وتذهب العديد منهنّ إلى أن محاربة الاسـترقاق الجنسي يقتضي التوقّفَ عن فهم معنى العدالة من خلال مصطلح المسـاواة. فإليسبث غروس تـرى أنه لا بُدّ أن تكون للنسـاء الحريّة في إعادة تعريـف الأدوار الاجتماعية وترى أيضا أنه مـن الأجدى لهن تحديد مشروعِهن باعتباره سياسة تنشد «الاستقلال الذاتي» أكثر منه مشروعا لسياسة «مساواة»:

يعني «الاسـتقلال الذاتي» حق الذات في أن تُدرك ذاتها وفق ما تشـاء من رؤى، وهو ما قد يفترض أحيانا اندماجا أو تحالفا مع مجموعات أخرى من الأشخاص. أما المساواة فهي تعني أن يُقـاس وضـع الفرد وفق مقياس ما. فالمسـاواة هي تناظر حدّيـن أو أكثر يكون أحدهما يحتلّ دون جدال دور المعيار أو النموذج بالنسـبة للآخر. أما الاسـتقلال الذاتي فهو يعني، على العكـس، أن لنـا الحقّ في قبول أو رفض تلك المعايير أو النماذج اعتبارا لمدى خدمتها لمقتضى تحديدنا لهويتنا بأنفسنا. ويفترض النضال من أجل المساواة [...] قبول المعايير السائدة والانسجام مع مقتضياتها ومع ما تنتظر تحقيقه. أما النضال من أجل الاستقلال الذاتي فهو يفترض من جهة أخرى الحقّ في رفض هذه المعايير وفي ابتكار معايير أخرى جديدة. [Gross 1986: 193].

وترى غروس أنه لا يمكن تصوّر المسـاواة بين الجنسـين إلا باعتبارها إزالة للتمييز الاعتباطي. لكن تناول المسألة من وجهة الهيمنة يتضمّن أيضا رُؤية ما للمساواة إن قبلنا بها تُصبح الاسـتقلالية الذاتية عنصرا من نظرية في المسـاواة بين الجنسين تكون أحسن من سـابقاتها وليس فقط مضاهية لها قيمة. وبدل أن تُناقض مبدأ المسـاواة تستنفر الحجّة

العاضدة لفكرة الاستقلال الذاتي الفكرة الراسخة لدينا حول المساواة الأخلاقية إذ أنها تؤكد على ضرورة أن يكون لمصالح النساء وتجاربهن نفس الوزن الذي يكون لتجارب ومصالح غيرهنّ في تنظيم الحياة الاجتماعية. وكما تشرح **زيلاّ ايزنشتاين**: «تعني المساواة وفق هذا الرأي أن للأفراد جميعا نفس القيمة ككائنات بشريّة. ووفق هذه الوجهة لا تعني المساواة أن تكون النساء على شاكلة الرجال كما هم اليوم ولا أن يحصلن على المساواة مع المضطهدين لهنّ» [Eisenstein 1984: 253].

تشترك إذن المقاربة وفق مصطلح الهيمنة مع النظريات التقليدية في الالتزام بالمساواة. لكن هل تنسجم تلك المقاربة مع الطريقة التي تتأوّل بها هذه النظريات هذا الالتزام؟ هل هناك ما يمنع النظريات التي فحصناها في الفصول السابقة من اعتماد المقاربة وفق مصطلح الهيمنة لمسألة المساواة بين الجنسين؟ من الممكن أن يعترض الجماعتيون على هذه المقاربة بالقول أنها تفترض أن الناس يستطيعون وضع أدوارهم الاجتماعية موضع سؤال وهو ما لا تقبل به وتنفيه بشدة نزعتهم الجماعتية (الفصل6 الم. 6)[1]. وما دام الليبرتاريتيّون يرفضون حتى المبدأ الصوريّ في عدم التمييّز الذي تقوم عليه المقاربة من خلال التباين يصعب أن يقبلوا بالمقاربة من خلال فكرة الهيمنة. ففي رأيهم، لا بُدّ لأصحاب العمل أن يكونوا أحرارا في تحديد نوع الشغل الذي يحتاجونه، وأن يعتمدوا إن أرادوا حتى أساليب تمييزية قديمة، فإن قرّر صاحب عمل ما عدم انتداب أي امرأة فذلك يُعدّ في رأيهم ممارسة مشروعة لحقوقه في الملكية الخاصة[2].

هل تستطيع النظريات الليبرالية اعتماد المقاربة وفق مصطلح الهيمنة؟ في رأي **ماكنون** هذه المقاربة تتعدّى نطاق المبادئ الأساسية للفكر الليبرالي. أكيد أنه من الصحيح أن المفكرين الليبراليين قبلوا تاريخيا، مثلما ما هو الأمر بالنسبة للمفكرين التقليديين الذكور، بقاعدة التباين كحلّ لمعضلة المساواة بين الجنسين ولم يجابهوا بالتالي على نحو جديّ مسألة تبعيّة النساء. لكن يمكن للمرء أن يقول إن الليبراليين يخونون مبادئهم باعتماد المقاربة من خلال التباين[3]. فالتنافر بيّن في الواقع بين قاعدة التباين والمبادئ الليبرالية. فبالدفاع عن الاستقلال الذاتي وعن التساوي في الحظوظ وعن توزيع للموارد يأخذ في الحسبان تباين التطلّعات، ويكون في نفس الوقت مستقلاّ عن المخصّصات الأوّليّة، ترفض الليبراليّة التوزيع التقليديّ للأدوار بين الجنسين. ولا يبدو، من وجهة

1- للإطلاع على نقاش مُعَمّق للتوتّر القائم بين النزعتين النسوية والجماعتية انظر Frazer & Lacey 1993; Frazer 1999; Greshner 1989; Okin 1989b: 41-62, Friedman 1989, 1991; Weiss & Friedman 1995; V.Held 1993: 188-91.

2- كنقد ليبرتاريني للقوانين المناهضة للعنصرية انظر Epstein 1995a. حول الخلاف بين الليبرتارينية والنزعة النسوية، انظر Okin 1989b: ch. 4.

3- بالفعل ليست فكرة ليتلتون حول ضرورة أن تكون الاختلافات عديمة القيمة (انظر هامش 6) إلا طريقة أخرى للتعبير عن التزام المساواة الليبرالية بعدم أخذ المواهب والمؤهلات الطبيعية في الاعتبار(انظر الفصل 3). وترى ماكنون أن المقاربة وفق مفهوم الهيمنة تخرج عن أفق الفكر الليبرالي لأن الليبراليين ينشدون مساواة تكون فقط «مجرّدة» أو «صورية» وبالتالي «خالية من المضمون». لا أفهم التعارض الذي تقيمه ماكنون بين «الشكل» و«المضمون» ولا أرى فيما يقترن ذلك بالمبادئ الليبرالية التقليدية في المساواة والحرية، فكأنها ترى هنا في الليبرالية اتجاها مميّزا للنزعة الدستوريّة الأمريكية. حول الصلة بين وجهة نظر ماكنون والليبرالية، انظر Longton 1990; Schaefer 2001; Nussbaum 1999; Bassham 1992.

رولزيــة، أن هناك ما يمنع الأطراف المتعاقدة في الوضع البدئيّ من أن تُدرج التعريف الذكوريّ للأدوار الاجتماعية ضمن أشكال الحيف وغياب العدالة. وفي حين أن رولز نفســه لم يُدلِ بشيء حول الطريقة التي يتأوّل بها المتعاقدون معنى المســاواة بين الجنسين، دافــع آخرون عــن أن المنطق الذي يحكم تصــوّر الوضع البدئيّ، أي اســتبعاد مظاهر اللامســاواة غير المُســتحقّة واقتضاء حريّــة اختيار الفرد لغايات فعلــه، يقتضي إصلاحا جذريّا. وفي هذا الســياق تدفع كارين غريين بأن حرص المتعاقدين على ضمان المساواة في الحرية بين الجميع لا بُدّ أن يتجسّــد من خلال إعــادة التوزيع للعمل المنزليّ [Green 1986: 31-35]. كما ترى سوزان أوكين أن المتعاقدين الــرولزيين سيكونون أكثر فعاليّــة في التصدّي لترتيب الأدوار بين الجنســين عندما يلغون في نفس الوقت تقســيم العمــل المنزلي وكذلك الرؤية الاجتماعية لوظيفة كلّ من الجنســين [Kittay 1995: Okin 1987: 67-81; 1989b: 173-86][1]. ونفس النتائج يمكن أن نســتخلصها حول لاعدالة الأدوار الجنسية عندما نخضعها إلى اختبار الإنصاف الذي يدعو إليه دووركين (انظر أعلاه الفصل 3 الم.5 «سياسة المساواة الليبرالية»).

وإن كان صحيحــا أن الليبراليــين اعتمــدوا تاريخيا على قاعــدة التباين لا يُبطل مــع ذلك هذا الخطأ مبادئهم ولا يمنع تطبيقها. وهــذا لا يعني أيضا أن العمى الذي منعهم من تبيّن معضلة اللامســاواة بين الجنســين هو مجرّد هفوة. فهناك أسباب قويّة تعــود إلى المصلحة جعلــت المفكرين من جنس الذكــور يمتنعون عن طرح قضية الهيمنة. علاوة على ذلك، وكما سنرى لاحقا، يثير اعتماد صيغة متشدّدة للمساواة بين الجنسين أسئلة حول العلاقة بين الكوكبة العامة والكوكبة الخاصة وبين مقتضى العدالة ومقتضى الرعاية.

1- تقدّم أوكين إســتراتيجيتين كبيرتين لتحقيق المســاواة بين الجنســين. على المدى القريب يتمثل الجــواب في «حماية الطرف العطــوب». ولا بُــدّ لذلك من تحوير صيغــة عقد الزواج حتى يحمي الطــرف الذي يرهن دون أجر حياتــه المهنية لمقتضيات عمل البيت وتدبير شــؤون العائلة. وإحدى الطرق لتحقيق ذلك تتمثل في أن نضمن أن «يكون للطرفين حق متســاوٍ في كل المكاسب التي تتحقق لفائدة الأسرة» وفي حالة الطلاق «لا بُدّ أن يتمتّع الطرفان بنفس مستوى الموارد المادية في الحياة» [Okin 1989b:180-3]. أمــا عــلى المدى البعيد فلا بُدّ مــن العمل من أجل إقامة مجتمع متحرّر من اعتبارات الجنس: «ومســتقبل عادل لا مكان فيه لاعتبارات متعلقة بالنوع االاجتماعي. ففي مجتمع عادل لن يكون هناك لا في بِنَيته ولا في العادات الســلوكية لأبنائــه أهمية للجنس تتعدّى أهمية لــون العينين أو طول أصابع الرجلين. لن يكون هناك مجال للتمييز بين الإناث والذكور من حيث الأدوار وسيُفصَل بين مهام الحمل والإنجاب ومهام التربية والرعاية، أما بالنسبة للمســؤوليات العائلية الأخرى فسنفاجأ جدّا وسننزعج كثيرا إن لم نر الرجال والنساء يتقاسمون حِملها على حدّ السواء أو إن كان الأبناء يقضّون وقتا أكثر مع أحد الأبوين مما مع الآخر». يقتضي هذا من الآباء تحمّل مسؤولية أكبر في رعاية الأطفال ومن الأمّهات أن تنصرفن أكثر للاهتمام بالعمــل خــارج البيت ويتطلّب ذلك أيضا تعبئة للمــوارد لضمان نوع راق من الرعاية وإعادة تصميم الشــغل ومواقع ومرافقه وإعادة ضبط رزنامة التعليم وبرامجه على نحو تتوافق فيه مع التوزيع الجديد للمهام داخل الأسرة. والغاية البعيدة المنشــودة هي مجتمع خالٍ من التمييز على أساس النوع الاجتماعي ولهذا علينا أن «نشجّع على تقاسم النساء والرجال بالتساوي الأعمال المدفوعة الأجر، وتلك التي لا تكون مدفوعة الأجر، والعمل المنتج، وذلك الذي يعيد الإنتاج، وأن نســهّل ذلك. علينا أن نعمــل من أجل مســتقبل نُصبح فيه جميعنا قادرين على اختيار هذا الأســلوب في الحياة» [Okin 1989b: 171]. كمناقشة لمقترحات أوكين أنظر Greene 1996; Kymlicka 1991; Russel 1995; Sehon 1996; Kleingeld 1998.

2. العام والخاص

إن تطرّقنا إلى مسألة المساواة بين الجنسين وفق مصطلح الهيمنة سيكون أحد المشاكل الرئيسية الذي سيعترضنا هو التوزيع غير المتكافئ للعمل المنزلي وللمسؤوليات الأسريّة والمهنية. وقد تجنّب بحذر أغلب المفكّرين الخوض في العلاقات الأسريّة وتقييمها على ضوء مقاييس العادل. فالمؤلّفون الكلاسيكيّون الليبراليّون مثلا تناولوا الأسرة (التي يحكمها الرجل) كوحدة مُعرّفة بيولوجيا واعتبروا أن العدالة لا تتعلق إلا بالعلاقات بين الأسَر كما تحدّدها المواضعات الاجتماعيّة [Pateman 1980: 22-24]. ويترتّب عن ذلك أن المساواة الطبيعية التي يتحدّثون عنها هي المساواة بين آباء لأسر يتولّى العقد الاجتماعي تنظيم العلاقات بينهم. فالعدالة تخصّ المجال «العام» الذي يتعامل داخله رجال راشدون مع رجال هم أيضا من الراشدين وفق مواثيق يقبلون بها على نحو متبادل. أما العلاقات داخل الأسرة الواحدة فهي تندرج في رأيهم ضمن المجال «الخاص» وتنتظم وفق معطيات الغريزة الطبيعية أو التعاطف.

ويعارض المفكّرون المعاصرون فكرة أن الرجال وحدهم القادرون على الفعل في المجال العام. لكن وإن كان مبدأ المساواة بين الجنسين قد تمّ إقراره في الوقت الراهن إلا أن مُقتضياته تظلّ، كما هو الأمر بالنسبة للنظرية الليبرالية الكلاسيكية، تُطبّق بالأساس على العلاقات الخارجة عن الأسرة. فلا يزال منظّرو العدالة يتجاهلون العلاقات داخل الأسرة مُدرجين إيّاها ضمن مملكة الطبيعة. كما يسود ضمنا أو علنا الاعتقاد أن الوحدة الطبيعية الأوّلية هي الأسرة التقليديّة التي يحكُمُها الرجل وتُمارس فيها النساء مهام المنزل والإنجاب دون الحصول على مُقابل ماديّ. لذلك فإن شدّد مثلا جون ستوارت مل على أن النساء قادرات على بلوغ نفس مستوى الترقّي الذي يبلغه الرجال في جميع مجالات الحياة إلاّ أنه يفترض في نفس الوقت أنهن سيواصلن الإضطلاع بمهامّ البيت. فقد كان مل يعتبر أن التقسيم الجنسيّ للعمل داخل الأسرة قد «أقِرّ بفعل المواضعات الاجتماعية أو من خلال العادة المقبولة عموما وليس بفعل القانون» وقد دافع عنه باعتباره «الشكل الأنجع لتقسيم العمل بين شخصين»:

> تماما مثلما هو الحال حينما يختار رجل مهنة ما، عندما تتزوج امرأة نفترض عموما أنها اختارت أوّلا تسخير جهودها لتدبير شؤون بيتها وتربية أطفالها وذلك طوال المدة التي تقتضيها هذه المهمة من حياتها ولذلك فهي لا تتخلى فقط عن كلّ المشاغل والاهتمامات الأخرى وإنما أيضا عن كلّ ما لا يتوافق إنجازه مع هذه المهمة [Mill 1970: 179; Donner 1993].

وإن ندر وجود وضوح بمثل هذا الوضوح الذي عليه كلام مل لدى المنظّرين المعاصرين، إلا أنّهم يشاطرونه ضمنيّا أطروحته حول أدوار النساء داخل الأسرة (وحتى إن لم يوافقوه فلا يقولون لنا كيف يتعيّن مكافأة العمل في البيت). فرولز مثلا وإن

أكّد أن الأسرة هي إحدى المؤسّسات الاجتماعية التي يتعيّن أن تهتمّ بها نظرية العدالة إلا أنه يُقِرُّ قبليا أن الأسرة في شكلها التقليديّ عادلة ويحكم على توزيع ما بأنه عادل إذا كان «دخل الأسرة» الذي يتقاضاه «ربّ العائلة» عادلا. وهو ما يؤدّي إلى إبعاد مسائل العدالة داخل الأسرة من مجال النظر[1]. ونلمس هذه اللامبالاة تجاه ما يحدث داخل الأسرة حتى لدى جزء هام من النسويات الليبراليات اللاتي «يقبلن القسمة بين كوكبة عامّة وأخرى خاصّة ويبحثن عن تحقيق المساواة في المجال العام أوّلا» [Evans 1979: 19].

لقد أصبح قصور كلّ المقاربات للمساواة بين الجنسين، التي تغفل عما يحدث داخل كوكبة الأسرة، أكثر فأكثر جلاء. وكما سبق أن رأينا حُشرت النساء في الوظائف ذات الأجور المتدنيّة والهشّة نتيجة العمل وفق نظام «نصف التوقيت» وهي وظائف لا تُوفّر لهنّ الاستقلال الاقتصاديّ. لكن حتى إن تمكّنا من معالجة مشكلة العطوبية الاقتصاديّة هذه، بأن نضمن لكلّ امرأة دخلا سنويا، سيظلّ من غير العدل أن تُجبر المرأة على الاختيار بين رعاية عائلتها أو الانصراف للعمل، في حين يُعفى الرجل من مثل ذلك الاختيار[2]. فلا يمكن لكلام مثل كلام ستوارت مل حول ضرورة قبول النساء المتزوّجات العمل بوقت كامل في البيت تماما مثلما هو الأمر بالنسبة للرجال الذين يُنتدبون لشغل مّا إلا أن يصدمنا. فالرجال يتزوّجون هم أيضا، فلماذا يكون للزواج نتائج متباينة إلى هذا الحدّ بينهم وبين النساء؟ لا يجب للرغبة في تكوين أسرة أن تقف عائقا أمام النجاح المهني لشخص ما. وإن كان لا يمكن دَرءُ مفاعيل تكوين أسرة على الحياة المهنية فلا بُدّ أن يتحمّلها حينئذ النساء والرّجال معا على حدّ السواء وعلى نحو مُنصف.

ومع ذلك تظلّ مسألة معرفة السبب الذي يمنع من أن يَحظى العمل المنزلي بالاعتراف العمومي مسألة مطروحة. فحتى وإن تقاسم الرّجال والنساء العمل المنزلي دون مقابل ماديّ، لا يمكن أن يكون ذلك علامة على مساواة حقيقية بين الجنسين، إن كان انعدام المقابل الماديّ يعود إلى فقدان «المهام النسائية»، وكلّ ما يتعلق بالنساء، قيمته الثقافية. إذ يمكن للتمييز ضدّ النساء أن يتجسّد لا في توزيع العمل المنزلي فقط ولكن أيضا في تقدير قيمته. فباعتبار أن الحطّ من قيمة العمل المنزلي يقترن بالحطّ من شأن عمل النساء عموما يكون الحصول على احترام أكثر لمساهمتهن في الحياة العائلية عنصرا أساسيا في النضال من أجل احترام أفضل للنساء عموما. فالمرأة إذن تجد نفسها ضمن سياق اجتماعي يُفقدها قيمتها الثقافيّة ويجعل الأدوار التي تضطلع بها عادة تكرّس تبعيّتها الاقتصادية. ويترتّب عن وضع كهذا استحواذ الرجال، في جميع الأسر، على

1- انظر رولز 1971 الصفحات من 128 إلى 146. كمناقشة للتصوّر الرولزي للأسرة انظر Okin 1987; Green 1986; English 1977; Kearns 1983. لا يزال «المتخلّف الأرسطي» الذي ينظر إلى الرجال باعتبارهم «رؤوس أسر»، مؤثرا داخل العلوم والنظرية السياسية [Striehm 1983].

2- يرى فان باريز أن إحدى المزايا الرئيسية لنظام يؤمن الدخل الأساسي (انظر الفصل 3) أنه تقليص التبعية الاقتصادية للنساء.

نفوذ أقوى من ذلك الذي للنساء يمارسونه في مجالات العمل والتسلية والجنسانية والاستهلاك...إلخ.، ويتجلى ذلك أيضا في كثير من الأحيان في العنف الأسري أو في التهديد المُبطّن به [Okin 1989b: 128–30][1].

فالأسرة هي إذن إطار هام للنضال من أجل المساواة بين الجنسين. ويبدو أن النسويات هن أكثر فأكثر إجماعا على ضرورة أن لا يتوقّف ذلك النضال عند المسائل المتعلقة بالتمييز ضدّ النساء داخل المجال العام وإنما لا بُدّ أن يواجه أيضا النماذج السائدة للعمل في البيت وما تعرّضت له النساء من امتهان على صعيد الكوكبة الخاصة. وفي الواقع وكما تقول كارول باتمن «الفصل بين العام والخاص [...] هو في آخر الأمر الشغل الشاغل للحركة النسويّة» [Pateman 1987: 103].

تقتضي معالجة مظاهر الحيف التي تعتري الحياة الخاصة إدخال تغييرات جوهريّة على الحياة العائلية. لكن ما هو التعديل الذي يتعيّن أن تُدخله نظريات العدالة على مبادئها؟ مثلما رأينا يمكن للقصور عن مجابهة أشكال اللامساواة بين الجنسين أن يُعدّ خيانة لمبادئ الليبرالية في الاستقلال الذاتي وتكافؤ الحظوظ. لكن وفق بعض النسويات يعود رفض الليبراليين التدخّل في المجال الخاص العائلي، حتى وإن كان من أجل السير قُدُما نحو تحقيق الأهداف الليبرالية حول الاستقلال الذاتي وتكافؤ الحظوظ، إلى أنهم متشبّثون بالتمييز بين العام والخاص ويعتبرون الأسرة كوكبة خاصة. وفي هذا السياق تؤكد جاغر أنه ما دام الحقّ الليبرالي في الحياة الخاصة «يحتوي الكوكبة الحميميّة للبيت والعائلة والزواج والأمومة والإنجاب وتربية الأطفال ويحميها» ستكون كلّ محاولة ليبرالية للتدخل في الحياة الأسرية باسم العدالة «قطيعة نهائية حادة مع التصوّر الليبرالي التقليدي للأسرة باعتبارها مركز الحياة الخاصة[..] وباعتبار أن تشديد النساء الليبراليات على أن مقتضى العدالة يتغلّب لديهن على التأكيد على مقتضى احترام ما يُسمى بالحياة الخاصة، يمكن أن نتساءل إن كانت القيم الأساسية لليبراليّة هي في آخر التحليل متوافقة فيما بينها» [Jaggar 1983: 199]. وبمعنى آخر يتعيّن على الليبراليين الاختيار ما بين تشبّثهم بالمساواة بين الجنسين وتعلّقهم بالتمييز بين الخاص والعام.

مع هذا، لا يبدو واضحا أن «التصوّر الليبرالي التقليدي» يعتبر الأسرة «مركزا للحياة الخاصة» فهناك في واقع الأمر تصوّران مختلفان للتمييز عام/خاص: يجد الأوّل منشأه لدى لوك وينطوي على التمييز بين السياسي والاجتماعي أما الثاني فنجده لدى

1- يقول المدافعون عن الشكل التقليدي للأسرة أن تقسيم العمل المنزلي وفقا لاعتبارات الجنس معقول ما دام يخدم الخير العام للأسرة ومادام قائما على الوفاق التام. لكن، كما لاحظت أوكين، تبيّن الدراسات أن النساء غير راضيات على التوزيع الراهن للعمل المنزلي. فالنساء يدركن جيدا أنهن ينجزن ساعات عمل (مدفوع وغير مدفوع الثمن) أكثر من الرجال وأن عملهن أقلّ قيمة داخلية (من وجهة نظر الرجال والنساء على حدّ السواء)، كما يثير لديهن ارتهانهن الاقتصادي للرجال، وعدم تولّي هؤلاء مسؤولياتهم كما ينبغي في العمل المنزلي، مشاعر الحنق والسخط [Okin 1989b: 151–4]. فتوزيع العمل المنزلي لم يكن على أساس التوافق. بل «أن السبب الرئيسي الذي يجعل الرجال وغيرهم من غيريي الجنس من الرجال، الذين يعاشرون نساء لهن عمل مؤجّر، لا يقومون بالأعمال المنزلية، هو عدم رغبتهم في ذلك وقدرتهم على فرض إرادتهم» [Okin 1989b: 153].

الليبراليين المتأثّرين بالنزعة الرومانسيّة ويوافق التمييز بين الاجتماعيّ والشخصيّ. ولا يعتبر أيّ من هذين التصوّرين مجال الأسرة مجالا يندرج ضمن الكوكبة الخاصة كما لا يضفي أي منهما تبريرا على محاولات استثنائها من عمل إصلاحي يتمّ بمقتضى التشريع القانوني. وفي الواقع سيتيح لنا كلّ واحد من هذين التمييزين إذا طبّقناه على الأسرة نقد شكلها التقليدي الأبوي.

أ - الدولة والمجتمع المدني

تتعلّق الصيغة الأولى للتمييز الليبرالي الخاص/العام بالصلة الرابطة بين المجتمع المدني والدولة أو بين الكوكبة الاجتماعية والكوكبة السياسية. وقد اعتبر أرسطو والمفكرون السياسيون القدامى، كما بيّنا في الفصل 7، أن الحرية والحياة الخيّرة تتمثلان في المشاركة الفاعلة في ممارسة السلطة السياسية وليس في تلك الأنشطة «الاجتماعية حصرا» [Arendt 1959: 24]. ويرى الليبراليون في المقابل عكس ذلك، إذ يتعين، في رأيهم، البحث عن الحرية والحياة الخيّرة أوّلا في الانصراف إلى مشاغلنا اليوميّة وفي ارتباطاتنا داخل المجتمع المدني كما أن الدور الأساسي للسياسة هو حماية حرياتنا الفرديّة داخل المجتمع المدني.

ويمكن أن نسميَ هذا الشكل الأوّل من التمييز الليبرالي بين العام والخاص التمييز دولة/مجتمع مادام يُعادل العمومي بالدولة والخصوصي بالمجتمع المدنيّ. ومن المهمّ التذكير هنا أن الكوكبة الخاصة للمجتمع المدني هي صاحبة الامتياز لدى الليبراليين. فالليبرالية تنطوي على «تمجيد للمجتمع» لأنّها تفترض أن الجمعيّات الخاصّة (غير الحكوميّة) التي يشكّلها الأفراد على نحو حرّ ويزعون أنشطتها داخل المجتمع المدني ذات فائدة وفعاليّة أكثر من الوحدة القسريّة التي يفرضها الاتّحاد السياسي [Wolin 1960: 36]. في حين يودّ الأرسطيون المعاصرون من أنصار المذهب الجمهوراني المدني العودة، في المقابل، إلى النموذج القديم حيث تكون المشاركة السياسية الإطار الأفضل للحياة الخيّرة ولا تكون للحياة الاجتماعية قيمة إلا من حيث هي وسيلة لعضد الحياة السياسية.

إلى أية جهة تنتمي الأسرة في هذا الزوج الدولة-المجتمع؟ إن أوّل ما يتبادر إلى الذهن هو أنها تنتمي إلى المجال الخاص داخل المجتمع المدني ما دامت الأسرة هي من الجمعيّات التي يكوّنها الناس على نحو حرّ. لكن، كما لاحظت العديد من النسويات توحي مجمل التوصيفات التي يقدّمها الليبراليون للحياة الاجتماعية وكأن هذه الحياة تتضمّن فقط الرجال الرشّد (سليمي البدن)، وهي تُهمِل بذلك العمل الضروريّ الذي نكون في حاجة إليه لإنجاب هؤلاء المشاركين في الحياة الاجتماعية وإطعامهم ورعايتهم. وعمل كهذا تتكفّل به داخل إطار الأسرة النساء بالأساس.

كما تلاحظ باتمن «تصوغ الليبرالية مفهوم المجتمع المدني غاضّة الطرف عن الإكراهات التي تفرضها طبيعة الأدوار داخل الحياة في المنزل» وهو ما يجعل هذه الحياة موضع تجاهل في الجدل النظري. فالفصل بين الخاص والعمومي [يُصوّر] وكأنه انشطار داخلي [..] يحدث في عالم الرجال. وقد وجد هذا الفصل تكريسا له عبر أشكال مختلفة لا فقط من خلال التمييز بين العام والخاص، وإنما كذلك من خلال التمييز بين «الدولة» و«المجتمع»، «السياسة» و«الاقتصاد»، أو أيضا بين «القسر» و«الحرية»، أو «السياسي» و«الاجتماعي» [Pateman 1987: 107]، وهذه كلّها انقسامات تظلّ «داخل عالم الرجال».

لذلك أُقصيت الحياة المنزلية في نفس الوقت من كوكبتي الدولة والمجتمع المدني. لماذا هذا الاستبعاد للأسرة من مجال المجتمع المدني؟ لا يمكن الجواب بالقول لأنها تنتمي إلى حيز الكوكبة الخاصّة فالإشكال يتمثل تحديدا في أنه لا يُنظر إليها باعتبارها تندرج ضمن الحياة الخاصة التي هي مملكة الحرية الليبرالية. هذا الاستبعاد مثير للاستغراب لأن الأسرة تعدّ نموذجا لمؤسّسة اجتماعية بالأساس وتجسّد ضربا من العمل التعاوني يُؤْثره الليبراليون ويودّون تعميمه على بقية أنحاء المجتمع، حتى وإن ظلّ نموذج الأسرة خاضعا للإكراهات والمراتب الاجتماعيّة المقترنة بأدوار وُزّعت على نحو إقطاعيّ يُغيظ كثيرا الليبراليين. ومع ذلك لم يتجشّم الليبراليون، الحريصون دوما على حماية الحياة الاجتماعية وشروط تمتّع الجميع بها، عناء التفكير في السبل التي تضمن تحقيق المساواة على صعيد الحياة المنزلية وحصول التوافق داخل الأسرة، ولا في كيفية ضمان حقّ النساء في الارتقاء إلى مستوى أشكال أخرى من الحياة الاجتماعيّة.

لماذا لم يقُم الليبراليون، أعداء االتراتبيّة وامتيازات النشأة الاجتماعية في مجالات العلم والدين والثقافة والاقتصاد، بنفس الشيء على صعيد كوكبة الحياة المنزلية؟[1]. يكمن جزء من الجواب على ذلك، بلا ريب، في أنّه ليس من مصلحة الفلاسفة الذكور طرح التقسيم الجنسيّ للعمل محلّ مساءلة ما داموا مستفيدون منه. وقد سُوّغت هذه الفكرة نظريا من خلال القول بأنّ الأدوار قد تحدّدت في المنزل على قاعدة الاستعداد البيولوجي للمرأة والرجل، وهو قول يؤدّي إلى ترسيخ دونيّة النساء. إن ذلك هو ما روّجت له مؤخّرا التصوّرات الأيديولوجيّة التي تقول أن العلاقة العاطفية التي تنشأ طبيعيّا بين الأمّ وطفلها تُفقد المرأة سمات الشخصيّة التي تقتضيها حياة سياسية واجتماعية نشطة [Okin 1981].

1- يمكن أن يُفسّر ذلك بأن الليبراليين لهم نفس الاحتقار لكوكبة المنزل الذي كان لدى القدامى. ومثلما كان القدامى يرون من الضروري أن يرتفع الرجال الأحرار فوق كوكبة المنزل حتى يتمكنوا من المشاركة في الحياة السياسية يرى الليبراليون حياة المنزل مجالا يتعيّن السيطرة عليه ليتمكّن الفرد من الانصراف إلى الحياة الاجتماعية. وهذا ما قد يفسّر لنا لماذا لم يكن ماركس ومل يعتبران الإنجاب مجالا يخضع إلى مقتضيات العدالة والحرية. وفي رأيهما يظلّ الدور التقليدي للمرأة يتحدّد من خلال «الطبيعة» وقاصرا عن الترقّي الثقافي [انظر Jaggar 1983: chap.4; Okin 1979: chap. 9].

لقد تحجّج الليبراليون، تاريخيا، بأحد هذه التصوّرات لتسويغ إقصاء الأسرة من التصوّر الليبرالي للمجتمع المدني. وعلى هذا الأساس قبِل الليبراليون بالفصل الحادّ بين الكوكبة المنزلية الأنثويّة والكوكبة العموميّة الذكوريّة (بما فيها المجتمع المدنيّ والسياسة). ويُمكن أن نُسمّي ذلك بالتميز البترياركالي التقليدي المنزلي/العمومي. يأخذ الليبراليون هذا التميز كمُسلّم به عندما يُبلورون رؤيتهم للتمييز بين الدولة والمجتمع المدني. وكما تلاحظ باتمن، عن حقّ، إن التفسيرات الليبرالية تقدّم لنا التميز بين الدولة والمجتمع المدني وكأنه تميز «داخل عالم الرجال» مع افتراض مفاده أن المكان الطبيعيّ للنساء هو كوكبة البيت.

لكن تجدر الملاحظة أن هذه المواقف حول دور النساء وقدراتهن لم يبتكرها الليبراليون بل على العكس وُجدت قبل ظهور الليبرالية بقرون عديدة أو حتى بآلاف السنين. وهي في جوهرها وجهات نظر ماقبل ليبرالية ولا يوجد أي اقتران بين هذه المواقف والتمييز الليبرالي بين الدولة والمجتمع. وما يبعث على الأسف هو أن معظم أصحاب النظريات السياسية في التقليد الغربي، مهما كان موقفهم من التمييز الدولة/المجتمع، قد قبلوا بهذا التسويغ أو ذاك لفصل الحياة المنزلية عن المجتمع ولحشر النساء ضمنها. وكما لاحظت **كيندي** وماندس: «تتعارض نظريات **آدم سميث وهيغل وكانط** ومل وروسو ونيتشه في كلّ المسائل، لكن من الغريب أن هؤلاء الفلاسفة عندما يتطرّقون إلى موضوع المرأة يَبدُون وكأنهم في جبهة متراصّة». لقد قبل المفكّرون الذكور، مهما كانت الجهة التي يقفون فيها في الطيف السياسية أن يكون «حصر النساء في الكوكبة الخاصة [المنزلية] أمرا مبرّرا بسبب الطبيعة غير الكونيّة، الخاصة والوجدانية للنساء. وباعتبار أن المرأة لا تعترف إلا بروابط الحبّ والصداقة فهي تُمثّل خطرا في حلبة الصراع السياسي إذ يمكن أن تُضحّيَ بالمصلحة العامة لصالح ارتباطاتها الخاصة وتفضيلاتها الشخصيّة» [Kennedy & Mendus 1987: 3-4, 10].

وبعبارة أخرى ورث الليبراليون هذا الفصل القاطع بين عالم المنزل (النسائي) وعالم العمومية (الذكوري) وتبنّوه لنفس الأسباب التي جعلت القدامى، من غير الليبراليين، يعتمدونه، أي الإيمان بأنّ دور النساء قد حدّدته الطبيعة. وأن يُشدّد الليبراليون على الطابع غير السياسي لكوكبة المجتمع المدني وأن يرفضوا منح السياسة مقاما أعلى من المجتمع كما يفعل الأرسطيون لا يفسّر رؤيتهم للأسرة[1]. وفي الحقيقة، يضخّم

1- يرى عدد من النسويات أن التميز بين العام والمنزلي قد ظهر بمناسبة أو أنه قد عكسه ظهور ذلك الخطّ الذي رسمه الفكر الليبرالي بين الكوكبة العمومية والكوكبة الخاصة [Nicholson 1986: 201; Kennedy & Mendus 1987: 6-7; Coltheart 1986: 112]. هذا التضايف خاطئ من الوجهة التاريخية لأن «إسناد الفضاء العمومي للرجال وفضاء [المنزل] للنساء هو سمة دائمة للتاريخ الغربي» [Eisenstein 1981: 22]. فالليبرالية لم تخلق هذا التميز عمومي - منزلي بل ورثته. يمكن أن نعترف بأن الليبراليين، لانشغالهم الدائم بضرورات التمييز بين العام والخاص داخل المجتمع المدني، قد طمسوا تميزا أكثر عمقا وهو التميز بين العمومي والمنزلي [Pateman 1987: 109]. لكن إن صحّ ذلك فالأمر يتعلّق بتميز ما قبل ليبرالي بين الفضاء الذكوري والفضاء النسائي [Eisnstein 1981: 223; Green 1986; Nicholson 1986: 161]. لماذا وقع تناسي الفهم الليبرالي التقليدي للكوكبة الخاصة إلى حدّ أصبح فيه «الحديث في المجتمع الأمريكي

المفكرون الجمهورانيون، الرافضون للتمييز الليبرالي بين كوكبتي العام والخاص، التعارض بين العمومي والمنزلي. فالإغريق القدامى، مثلا، لم يكونوا يعرفون معنى الكوكبة الخاصّة التي يُؤثرها الليبراليون وكانوا يقيمون فقط فصلا قاطعا بين المجال المنزلي والمجال العمومي، مما يحكم على النساء بالبقاء متواريات خلف جدران البيت [Elshtain 1981: 22, Arendt 1959: 24; Kennedy & Mendus 1987: 6]. فهذا التمييز بين العمومي والمنزلي أساسي في الفكر الإغريقي، إذ «في جذور الوعي السياسي الإغريقي نجد وضوحا واتساقا لا مثيل لهما في رؤية هذا الخطّ الفاصل بين المجالين» [Arendt 1959: 37]. وكذلك هو الأمر لدى روسو، فإن كان رافضا للفصل الليبرالي بين المجال العام والمجال الخاص إلا أنّه كان يقدّم رؤية لمجتمع موحّد «وكأنّه مجتمع لا يمكن أن يكون إلا ذكوريّا تدعمه بِنية عائلية خاصّة ذات طابع نسائي» [Eisenstein 1981: 77; Elshtain 1981: 165; Pateman 1975: 464]. وبالفعل فقد تبنّى روسو التصوّر الإغريقي الذي يرى أن النساء حينما يتزوجن «يختفين من الحياة العامة ويحشرن أنفسهنّ بين جدران المنزل ويسخّرن حياتهن إلى خدمة البيت ورعاية الأسرة. وذلك هو نوع الحياة الذي أراده العقل وأرادته كذلك الطبيعة لهنّ» [Rousseau ذكر في Eisenstein 1981: 66]. وإن كان هيغل قد رفض «الفصل القاطع» الذي أقامته الرؤية الليبرالية بين الكوكبة العامة والكوكبة الخاصة فهو يقدّم هو الآخر من خلال نظريته «التجسيد الكامل للطريقة التي تُحدّد بها الفضاء المنزلي لأسرة تشدّها وشائج وجدانية، كفايات النساء ويبرّر تبعيّتهن وحرمانهنّ من التعليم واستبعادهنّ من المجال العمومي للسوق والمواطنة والحياة الفكرية» [Elshtain 1981: 176; Okin 1981: 85].

يختلف إذن التمييز الليبرالي بين العام والخاص عن التمييز بين العام والمنزلي. فالجمهورانيون الأرسطيون الذين يرفضون الأوّل قد يقبلون بالثاني. كما أن قبول الأوّل لا يمنع من رفض الثاني. وبالفعل، كما رأينا، تبدو أيضا الأسباب التي يُقدّمها الليبراليون لتثمين دور المجتمع المدني داعية إلى إعادة صياغة مفهوم الأسرة على قاعدة الاستقلالية الذاتية وليس على أساس تراتبيّة تعزو أدوارا للأفراد. كما يبدو أنها تدعو أيضا إلى ضمان التمكين من المشاركة في الحياة الاجتماعية الشاسعة بدل المنع من ذلك.

المعاصر عن مثال أعلى للحياة الخاصة هو الحديث عن الأسرة» [Elshtain 1981: 322; Benn & Gauss 1983: 54]؟ قد يعود ذلك إلى إيمان الناس بضرورة أن يجد الاختلاف بين «العمومي» و«الخصوصي» تجسيدا له من خلال التوزيع المكاني. إن كان الأمر كذلك فسيكون الموقع الأنسب للفضاء الخاص هو المنزل العائلي. غير أن التمييز الليبرالي بين العمومي والخصوصي ليس تمييزا بين فضاءين فيزيائيين فالمجتمع المدني والمجتمع السياسي يحتلاّن نفس الفضاء ولا يتعلّق الأمر إلا بتمييز على مستوى المقاصد والمسؤوليات. فالعمل في المجال العمومي مثلا يقتضي تحمّل مسؤولية خدمة الخير المشترك الذي يتحدّد مفهومه من خلال الاحترام لمصالح جميع الأطراف على نحو محايد. فالشخص الذي يتصرّف ضمن مجاله الخاص ليس مُلزما بالحياد ولكنه مُلزم بمزاولة إنجاز أهدافه وغاياته في نطاق احترام حقوق غيره وكذلك بمعاضدة جهود الآخرين لتحقيق الغايات المشتركة. هذان الضربان من الأنشطة يمكن أن يُنجزا في أي مكان في المجتمع. فأن يتحرّك شخص ما في الفضاء العمومي لا يعني أنه ملزم بالعمل بحيادية أو أن يخضع للمساءلة حول أفعاله .وأن يتصرّف كما يشاء في رحاب بيته لا يعني أنه غير ملزم باحترام حقوق غيره.

فهل توجد حينئذ حُجج نسويّة لرفض التمييز بين الدولة والمجتمع بعد أن بات واضحا اختلافه عن التمييز التقليدي بين العام والمنزلي؟ أعتقد أن معظم النسويين المعاصرين يقبلون بأهمّ سمات التصوّر الليبرالي للعلاقة بين الدولة والمجتمع، وبالتالي بين المجال العام والمجال الخاص، ويرفضون بالمقابل دعوات الجمهورانيين الأرسطيين لمنح السياسة مقاما أرفع من المجتمع[1]. وذلك أوّلا، لأن إعلاء الأرسطيين لشأن كوكبة السياسة يقوم على الثنائية طبيعة – ثقافة، التي يرجع إليها النسويون سبب التردّي الثقافي لقيمة النساء في مجتمعنا. وأهمّ أسباب تردّي قيمة عمل النساء، وتحديدا وظيفة إنجاب الأطفال ورعايتهم، هو أن هذا العمل لا يُنظر إليه كوظيفة تقتضي كفاءة وخبرة ثقافية وإنما كنشاط طبيعي خالص يتمّ بمقتضى غريزة بيولوجية [V. Held 1993: 112-37]. وعلى هذا النحو ألحقت النساء بالوظائف الحيوانية الصرفة للعمل المنزلي في حين استمتع الرجال بحياة إنسانيّة حقيقية واختاروا أنشطتهم وفقا لأهداف رسمتها الثقافة لا وفقا لغرائز قدّتها الطبيعة.

ويرتكز غالبا الموقف الأرسطي، القائل أن السياسة نمط حياة راقٍ، على نفس الفكرة وهي أن الحياة الاجتماعية، مثلما هي الحياة المنزلية، مشدودة إلى تلك الوظائف الطبيعية. ففي الفكر الإغريقي تخضع الحياة الاجتماعية إلى «تلك الدورة التي تفرضها الطبيعة: عمل ثم راحة، إنتاج ثم استهلاك، بنفس ذلك الانتظام المطمئِن والفاقد لأي وجهة خاصة الذي يظلّ يسير بنفس انتظام تعاقب الليل والنهار والحياة والموت» [Arendt 1959: 106]. هذا «الانتظام دون وجهة» للحياة اليومية هو ما يجعلها في نهاية الأمر خالية من المعنى ومنذورة لأن تصير إلى الهباء الذي عنه صدرت. لذلك وحدها السياسة تكون للمواطنين «تأمينا ضدّ تفاهة الحياة الفرديـة» [Arendt 1959: 56]. ولأن السياسة تعمل على كسر «الدوائر الطبيعية» «فمن الطبيعي أن يكون التحكم في حاجات الحياة داخل البيت شرطا لحرية المدينة... فالحياة المنزلية توجد لخدمة مقتضى «الحياة الخيّرة» داخل المدينة» [Arendt 1959: 30-31, 37]. وفي الواقع «لا يُسمح لأي نشاط تكون غايته فقط كسب الرزق وتأمين استمرار الحياة ولوج المجال العام» [Arendt 1959: 37; Young 1989: 253].

يصعب تخيّل تصوّر لغاية الحياة العامة وقيمتها يكون معارضا معارضة تامة لطريقة آدريان رتش في تقديم المهمّة التي تتكفّل بها النساء باعتبارها «حمايةً للعالم وحفاظا عليه وإصلاحا له [..] إنها نسج غير مرئي لِعُرَى حياة عائلية معرّضة باستمرار إلى

1-تنتقد بعض النسويات التمييز الليبرالي دولة/مجتمع حتى عندما يكون ذلك التمييز مختلفا عن الفصل البتريركالي بين المنزلي والعمومي. فباتمن مثلا تقول أن النقاد النسويين على خلاف النقاد الجمهورانيين الباحثين عن سبيل «لإعادة إحلال السياسة في قلب الحياة العامة» يؤكدون «على ضرورة أن يشمل البديل للتصوّر الليبرالي العلاقة بين الكوكبة العامة والمنزلية» [Pateman 1987: 108]. لكنها لا تفسّر لنا لماذا يتعيّن على النساء اللاتي يرفضن التميز عمومي/منزلي أن ينشغلن بالتمييز الليبرالي بين العمومي والخصوصي. وتوحي ملاحظاتها بالانطباع أننا لا نعرف كيف ستؤثر إعادة السياسة إلى المجتمع المدني في الفصل ما بين العمومي والمنزلي [Pateman 1987: 120]. وتقدّم أولسن نقدا نسويا للتمييز بين الدولة والمجتمع بالاستناد إلى ملاحظات ماركس حول الاستلاب [Olsen 1983: 1561-1564].

التمـزّق» [Rich 1979: 205][1]. فعلا وكما بيّنت آن فيليبس «لا يبدو أن هناك تقليدا أقل مواءمة للنزعة النسـوية وأقلّ استعدادا للتحالف من ذلك [التقليد الجمهوراني] الـذي حدّد معنى الحريـة من خلال ما ينسـجم مع المجال العـام لا الخاص ورأى في أنشطة البيت للكوكبة المنزليّة استنزافا لروح البطولة الرجولية المميّزة للحياة العامّة» [Phillips 2000: 279].

فضلا عن هذا، باعتبار أن أولويّة السياسـة عـلى المجتـمع تقوم في معظم الأحيان عـلى كونيّة مفترضة وعلى المشـتركات بين الناس فإن حمايـة تلك الكونية تقتضي فصل السياسة عن مجال الخصوصية مما أدّى دوما إلى فصل السياسة عن المشاغل المنزليّة. إن ذلك ما تلاحظه أريس يونغ حين تقول:

بتمجيدهم فضائل المواطنة بما هي مشاركة في شأن عام كوني، تجنّب المحدثون الخوض في الاختـلاف الجنسي(..). فالاحتفاء بمجال عمومي تسـوده فضائل فحلـة ومواطنيّة تكون تعبيرا عن معاني الاستقلالية والعمومية والمعقولية البعيدة عن الأهواء، يقتضي استحداث مجال خاص للعائلة تنحصر فيه الانفعالات والمشـاعر والحاجات الجسـديّة. فـشرط عموميّة المجال العام هو استبعاد النساء منه [Young 1989: 253-4; Phillips 2000: 285-6].

على خلاف الجمهورانيين الأرسـطيين الذين تصوّروا السياسـة باعتبارها طريقة في الخـروج من دائرة الطبيعة وعلى خلاف الـهيغليين الذين رأوا فيها طريقة للارتفاع فوق الخصوصية، يشـترك الليبراليون والنسـويون في اعتبار القوة العامة وسـيلة في خدمة المصالح والحاجات الخاصة.

ولا يعـني ذلك، بطبيعة الحال، أن النسـويات يوافقـن الليبراليين في كلّ جوانب علاقـة الدولة بالمجتمع. فحتى إن قبلنا القول بأن ما يُسـوّغ وجود السـلطة السياسـية هـو حمايتها للمصالـح الفرديّة داخل المجتمع المدني تظلّ العديـد من النقاط موضوعا لخلافـات ممكنة. فمثلا يميل الليبراليون، وكما بيّنت في الفصل 6، إلى اعتبار المجتمع المدنـي ذا قدرة عـلى التعديل الذاتي مما يجعلـه يُفرز من لدنه شروط اسـتقراره. لكن يحـقّ لنا أن نعتبر ذلـك إفراطا في التفاؤل وأن لا نُصدّق مثلا بأن الأفراد سـيحافظون عفويّـا على نسـيج العلاقات الاجتماعية الذي ورثوه عن أسـلافهم. فقـد يتخلّون عن هـذه العلاقات بعد تجربتها، الواحدة تلو الأخرى، مما يجعل نسـيج المجتمع عُرضة إلى التفـكك لو لم تتدخّل الدولة بقوة لتدفع الجميع نحو الحفاظ على اللّحمَة الاجتماعيّة. تلك هي الرسـالة الأساسية للجماعتيين، وهي رسـالة تفترض أن البشر رغم قابليتهم

1- على نفس المنوال يكون التصوّر الأرسـطي الجمهوراني للسياسة في تناقض مـع التصورات النسوية للسياسة القائمة على أخلاق الرعاية والتي سأناقشـها في المقطع القادم. لا مكان في الرؤية الجمهورانية الكلاسـيكية لفكرة ترنتو حول سياسة الرعاية التي تعرّفها كـ«ضرب من النشـاط يشـمل كلّ ما نفعله حتى نحافظ على «عالمنا» الذي نستكشف أنحاءه ونحيا فيه ونعمل على إدامته حتى نقدر على العيش فيه قدر ما استطعنا. فهذا العالم يتضمّن أجسـادنا وذواتنا ومحيطنا وكلّ ما نعمل على دمجه ضمن شبكة حياة معقّدة وقابلة للاستمرار» [Tronto 1995: 142].

للتآلـف الاجتماعي يظلّون في حاجة إلى توجيه مـن الدولة في حياتهم الاجتماعية (أعلاه الفصل 6). وبما أن النسويات تشاطرن هذا الرأي فقد ترغبن هن أيضا أن تُشجّع الدولة الناس على الحفاظ على الروابط الاجتماعية بما فيها تلك الأواصر الأسرية وأن تُعسّر في المقابل خروج الأفراد عنها.

كما يمكن أيضا أن لا تشـاطر النسويات الليبراليين ثقتهم بأنه بفضل تمتّع الأفراد بالنفـاذ الحرّ والعادل لوسـائل التعبير وبالحقّ في الانتظام في جمعيات سـتتغلب الحقيقة على الخطإ والفهم الصائب على الحكم المسبّق دون حاجة إلى تدخلّ الدولة في سـياق التحوّلات الثقافية(انظر الفصل 6). وبمعنى آخر يعتقد الليبراليون أن الاضطهاد الثقافي لا يمكنه الاسـتمرار في حالة تشـيع فيها الحرية المدنية وتسود المساواة المادية بين أفراد المجتمـع. لذلـك عندما تحصل النسـاء فعلا على الحمايـة لحرياتهن المدنيّة والسياسـيّة ويكتسـبن الحقّ في المساواة في تقاسم الموارد المادية ستصبح التصوّرات البالية والصور النمطيّة حول المرأة مرفوضة من الجميع وستأخذ في الزوال تدريجيا.

لكـن قد ترى النسـويات في ذلـك إفراطـا في التفاؤل أيضا. فقـد تصمد بعض التصوّرات الثقافية الخاطئة والفاسدة أمام محاولات اجتثاثها من خلال النقد الاجتماعي وقد تسـتمرّ في التأثير وفي الانتشـار رغم الصراع الذي يُخاض ضدّها ضمن شروط من الحرية والعدالة. فذلك هو الحال مثلا بالنسبة للإباحية والصور الإعلانية المهينة للنساء. فإن اعتبر الليبراليون مثلا أن المشاهد الإباحية والصورة التي يروّجها الإعلان عن المرأة يمكن أن يقدّما تصوّرا مشـوّها لحياة النسـاء الجنسيّة، إلا أنهم لا يرون في ذلك سببا كافيا لتقييدهما من خـلال القانون، لا لأن الأفكار قاصرة عن تغيير الواقع، بل لأنّ حُريّة التفكير والتنظّم داخـل المجتمع المدنيّ كفيلة لوحدها بتوفير الشروط لاختبار مدى صواب أفكار الناس ولا حاجة هنا إلى تدخّل الدولة من خلال جهازها القسريّ. وبالنسبة للبعض، هذا الإيمان بقدرة التعبير الحرّ على تشخيص مظاهر الاضطهاد الثقافي لفئات مّا داخل المجتمع واجتثاثها إيمان ساذج وفاقد للمعقولية. إذ كما تُنبّهنا ماكنون إن كانت حرية التعبير تسـاعدنا على اكتشـاف الحقيقة «لماذا نجد أنفسـنا اليوم - في وقت أصبحت فيـه الإباحية منتشرة أكثر من ذي قبل، ننوء تحت هذه الأكداس من الأكاذيـب؟» [Mackinonn 1987: 155]. وهـي ترى أن هذه الثقـة في حرية التعبير تبـيّن «أن الأخلاق الليبرالية قاصرة عـن مواجهة الأوهام التي يتشـكل منها الواقع» [Mackinonn 1987: 162].

يمكن أن يصبح،نتيجة لذلك، مشـكل «التفضيلات المتكيّفة» أكثر صعوبة ممـا تصوّره الليبراليون. وكما ناقشـنا الأمـر في الفصل 2، من البديهي جـدّا أن يُعدّل الناس تفضيلاتهم حتى تنسجم مع ما يكون سويّا ومقبولا من وِجهة المعايير الاجتماعية والثقافية. فإذا كانت الصورة النمطيّة والثقافية القائمة تحدّد دور النسـاء بأنه بالأساس

خدمة الرجال يمكن أن تعمل عندها النساء على تعديل تفضيلاتهن حتى تتوافق مع هذه الصورة. إن هذا هو أحد الأسباب الذي يمنعنا من اعتبار «الزوجات الرّاضيات في المنزل» (العبيد الرّاضين) دليلا على انعدام الجور. فالليبراليون، كما هو الأمر بالنسبة إلى النسويين، يوافقون على أنه من الهام أن يحدّد الناس بمفردهم تفضيلاتهم وأهدافهم ضمن شروط تخلو من الاضطهاد يكونون فيه متحرّرين من الخوف والجهل والأحكام المسبّقة. لكن في حين يميل الليبراليون إلى الاعتقاد أنّ هذه الظروف الخالية من كلّ اضطهاد يُمكن تأمينها من خلال حماية صارمة للحقوق الفردية والعدالة التوزيعية، يذهب بعض النسويون إلى أن سياسات حازمة تتحلّى بروح المبادرة، ضرورية للتصدّي لما تراكم، خلال تاريخ طويل، من الصور النمطيّة حول النساء في المدرسة ووسائل الإعلام والإعلانات الدعائيّة إلخ.[1]

وإن كانت مجالات الخلاف الممكنة بين الليبراليين والنسويّن ذات أهميّة بالغة (وتتعلق بمسائل أمبيرقية حول علاقة الدولة بالثقافة، وهي مسائل قد كنت أثرتها في الفصل 6)، فإنّهم يشتركون، مع ذلك، في التشبّث بنفس الموقف القائل بأولويّة الحياة الاجتماعيّة على الحياة السياسية.

ب - الشخصي والاجتماعي: الحق في كوكبة الخصوصية

لقد إنضاف، في المائة سنة الأخيرة، إلى جانب التمييز الأصليّ بين الخاص والعام، تمييز آخر بين ما يندرج ضمن الكوكبة العامّة -ويحتوي في نفس الوقت على الدولة والمجتمع المدني- وما يندرج ضمن كوكبة الحميميّ والشخصيّ. لقد ظهر هذا التمييز الثاني مع الرومانسيين قبل أن يُصبح شائعا لدى الليبراليين. وقد استخدمه الرومانسيون قصد التصدّي أيضا للتمجيد الليبراليّ للمجتمع. فعندما مجّد الليبراليون المجتمع كفضاء للحرية الشخصيّة ذكّر الرومانسيّون بما لنزعة التنميط الاجتماعي من آثار سيّئة على الفرديّة. وقد كانت الفرديّة مهدّدة لا بفعل القهر السياسيّ فقط وإنّما أيضا بفعل ضغط المجتمع على الأفراد حتى يُحقّقوا ما ينتظره منهم في جميع المجالات. فبالنسبة للرومانسيين يعني فضاء «الخصوصيّة»:

الزهد في الحياة الدنيويّة [و] يقترن بتفتّق طاقة الإبداع الفني وأشكال التعبير الذاتي والشخصي[..]. وعلى خلاف ذلك تحيل عبارة «خاص» في الفكر الليبراليّ الكلاسيكيّ إلى المجتمع وليس إلى نزعة الانطواء على النفس ويُنظر إلى المجتمع، وفق هذا التصوّر، كمجال للنشاط العقلانيّ الحرّ، لا كمجال لحرية تعبيريّة لامشروطة. وتحمي الليبرالية هذه الكوكبة بتقييدها لممارسات السلطة العامّة وبضبطها لقائمة الحريّات المدنيّة. وتختلف الرومانسيّة الخالصة

1- للاطلاع على نقاش لفشل الليبراليين في المعالجة السليمة لمشكلة التفضيلات المتكيّفة المنتشرة بين النساء بفعل سيادة معايير ثقافية وتصوّرات للمجتمع المدني تكرّس اضطهادهن انظر ;Kernohan 1998; Hampton 1997: 191-209 Sunstein 1999; Okin 1994; 1999; Nussbaum 2000; ch.5 . حول اعتراف رولز بوجود التفضيلات المتكيّفة انظر Rawls 1971: 259-60.

والليبرالية الكلاسيكية، لا فقط من حيث تصوّر كلّ منهما للحياة الخاصّة، وإنما أيضا من جهة الدافع لتعريف كوكبة الخصوصيّة [Rosenblum 1987].

لقد أدخل الرومانسيون الحياة الاجتماعية إلى المجال العامّ لأن روابط المجتمع المدني، رغم طابعها غير السياسي، تخضع الأفراد إلى حكم الآخرين وحتى إلى رقابتهم. ويمكن لهذا الحضور للآخرين أن يكون مُلهيا أو مُحبّيا للآمال أو أن يكون ببساطة مُؤذيا. فالناس في حاجة إلى وقت يخصّصونه لأنفسهم بعيدا عن الحياة العامّة يُقضّونه في التأمّل وفي اختبار تصوّرات لا تحظى بشعبية وفي إعادة تنظيم قواهم ورعاية علاقاتهم الحميمة[1]. ويمكن أن تسبّب، في هذه المسائل، الحياة العامّة نفس الإحراج الذي تسبّبه الحياة السياسية. وفي الحقيقة «لم يكن اكتشاف الحياة الخاصة الحديثة بوظيفتها الأكثر أهمية أي حماية الكوكبة الحميمة ضدّ ما هو سياسي فقط وإنما ضدّ ما هو اجتماعي أيضا» [Benn & Gauss 1983: 53 وانظر أيضا Arendt 1959: 38]. وهذا ما حدا بالرومانسيين إلى اعتبار «كلّ اتحاد شكليّ بالغير خارج عن إطار العلاقات الحميمة للحبّ أو للصداقة» يندرج ضمن المجال العام [Rosenblum 1987: 67].

ومع أن هذا التمييز الثاني قد كان في تعارض، منذ ظهوره، مع التصوّر الليبرالي فقد اعتمد الليبراليون المحدثون قسما كبيرا من الرؤية الرومانسية وحاولوا احتواء نقدها لمظاهر القسر الاجتماعي ضمن الدفاع الليبرالي الكلاسيكي عن الحرّية الاجتماعية. ويتطابق، في الحقيقة، التشديد الرومانسيّ على الحياة الخاصّة مع خوف الليبراليّة من القيود التي تضعها الجماعات لأفرادها، سواء كانت هذه الجماعات منظّمات مهنيّة أو اتّحادات نقابيّة أو مؤسّسات تربويّة إلخ.، ومن الضغوط المكثّفة من أجل تحقيق التجانس الاجتماعي، مما يهدّد استمرار تعدديّة الجمعيّات والتنافس الحرّ في سوق الأفكار، وخوفهم أيضا من انعدام الحماية اللازمة للجوانب الخاصّة في حياة الفرد. ونتيجة لذلك لا تنشغل الليبرالية المعاصرة فقط بمسألة حماية كوكبة الحياة الخاصة وإنما بمسألة تخصيص حيز داخل هذه الكوكبة للأفراد يستطيعون فيه الاستمتاع بحياة خصوصية. وتصبح الحياة الخاصة تعني الآن، بالنسبة لليبراليين المعاصرين، الانخراط الفاعل في مؤسسات المجتمع المدنيّ، كما سبق وأن أكّد على ذلك الليبراليون الكلاسيكيون، وكذلك تلك المسافة التي يأخذها الشخص تجاه تنظيم الحياة الاجتماعية، مثلما يَفهَمُ الرومانسيون ذلك[2].

1- حول أهمية التطوّر الذاتي حتى يكتسب الفرد القدرة على اقتلاع نفسه من روابط المجتمع - لكي يجعلها منيعة عن تدخّل الآخرين - انظر Hefferman 1995; Allen 1999.

2- نلمس حضورا لهذا التصوّر الرومانسي للحياة الخاصة داخل التصوّر الليبرالي الحديث. وهو ما جعل البعض يعتقد أنه التصور الليبرالي الأصيل [انظر مثلا Benn & Gauss 1983: 57-58]. وإن أمكننا رصد مثل هذه الفكرة الداعية إلى الانسحاب من المجتمع والاكتفاء على الذات لدى بعض المؤلفين الكلاسيكيين لليبرالية (انظر رسالة في التسامح للوك) فإن الليبراليين لم يتبنّوا هذه الفكرة على نحو صريح إلا فيما بعد. فتصوّر الفضاء الخاص على أنه مجال ينسحب إليه الفرد بعد أن ينقطع عن المهام والأدوار التي يضطلع بها داخل المجتمع المدني، تصوّر أبعد ما يكون عن الموقف الليبرالي الأصلي، إذ يعني، مثل ذلك التصوّر، «فكّ الارتباط بين الشخصيّ والخاصّ من جهة، وكلّ الأطر المؤسّساتية من جهة أخرى، وهو

إن هــذه الصيغــة الثانية من التمييز الليبرالي عام -خــاص هي الأخرى مدار جدل، ولكنّــه جدل يأخــذ في أكثر الأحيان صبغة قانونيّة في صورة «الحقّ في حياة خاصة». ومثــل التمييز الأوّل أصبحــت هذه الصيغة مرمى النقد النســويّ. فقد فُهم، في البداية، القرار القانوني الذي منح الحياة الخاصة صفة دســتوريّة في الولايات المتّحدة Griswold vs Connecticut, 381 US479 (1965) كانتصــار للنســاء، باعتبار أنه قضى بأنّ كلّ تشريع يمنع النســاء المتزوّجات من اســتخدام مضادّات الحَمــل ينتهك حرمة حياتهنّ الخاصةّ. غير أنه اتضح فيما بعد أن هذا الحقّ في الحياة الخاصة، وفق التأويل الذي وضعته له المحكمة العليا، يمكن أن يعرقل جهود مقاومة مظاهر اضطهاد النســاء في البيت. وبالفعــل، فقد فُهم القرار بأنه يدين كلّ تدخل خارجي في حياة الأسرة باعتباره تعدّيا على حرمة الحياة الخاصة. وكنتيجة لذلك وفّرت حُرمة الكوكبة الخاصة ضربا من المناعة للأسرة ضدّ كلّ تدخّل يهدف إلى الارتقاء بوضع النســاء ســواء كان ذلك بحمايتهن من العنف الأسري أو بمنحهن مســاعدة في شكل جراية مالية أو بالاعتراف الرســمي بقيمة العمل المنزلي [Taub and Shneider 1982: 122; Seigal 1996: 2157-74; Gavison 1992: 35-7]. فوفق ماكنون يرسّخ الحق في حرمة الحياة الخاصة القسمة بين العام والخاص على نحو [..] توضع فيه الكوكبة الخاصة في مأمن من كلّ رقابة عامة وينزع عن إخضاع النســاء وجهه السياسي [Mackinnon 1987: 102]. وهي تقول فعلا أن «نظرية الخصوصيّة قد أصبحت نجاحا للدولة في إخضاع النساء» [Mackinnon 1991: 1311].

دعّمت إذن هذه الصيغة الثانية من التمييز بين العام والخاص اتجاها لإبعاد العلاقات العائلية عن كلّ مساءلة عمومية وفق مستلزمات العدالة. ولكن يبدو أن هناك أمرا مــا مُربكا في هذا التأويل الذي وضعته المحكمة العليا لمعنى الحقّ في الحياة الخاصة إذ أنهــا تخلط بين الحق في الحياة الخاصــة الفردية والحياة الخاصة الجماعية للأسرة. فهي تمنح الأسر، مــن حيث هي كيانــات جماعيّة، الحقّ في الحياة الخاصة ولا تعترف بمثل ذلك الحــقّ لأعضاء تلك الأسر كأفراد. فإن تزوّج شــخصان تقتضي حماية حقّهما في الحياة الفردية أن لا تحشر الدولة أنفها في شــؤونهما المنزليّة. لكن إن حُرمت المرأة من أي حيز خــاصّ بهــا داخل الحياة الزوجية وجُرّدت من كلّ قدرة عــلى التأثير في القرارات التي تهــمّ الأسرة، فلن يمنحها هذا الحقّ في الحيــاة الخاصة الأسريّة أي حياة فردية خاصة بها وسيمنع حتى السُلطات العمومية من التدخل لحماية حقّها في حياة فردية.

وفعــلا يُلحق هــذا التصوّر للحياة الخاصة داخل العائلة الضيمَ بالنســاء من جهتين. فهــو من جهة يفشــل في تلبية رغبتهــن في حياة خاصّة بهن عندما يشــعرن بالضيق تجاه ضغوطــات الآباء أو الأزواج.ومن جهة أُخرى قد وفّر أعــذارا لتلك الخصوصيّة التي

مــا ينتج عنه انهيار مدوّ للبناء النظريّ القائم على التمييز الليبرالي التقليدي بين العمومــيّ والخصوصيّ وبين المجتمع والدولة» [Rosenblum 1987:66].

فُرضت على النساء عنوة رغم إرادتهن أي أنه جعل العزلة غير الاختيارية والانزواء في البيت مشروعة وفرض على النساء والبنات الراغبات في التخلّص من أدوار الحياة المنزلية، للمشاركة في الحياة العامّة، التحلّي بالحياء والاعتدال في طلباتهن. وكما بيّنت آنيتا ألان إن مشكل «الحياة الخاصة» النسوية هو في نفس الوقت «مشكل التخلّص من أشكال من الحياة الخاصة» وكذلك «الحصول على نوع من الحياة الخاصة لا يتمتّعن به» [Allen 1988: 180–1; Allen 1999: 743–4; McClain 1999a: 770–1]. فبالنسبة للنساء يقتضي الحصول على الحياة الخاصة الحقيقية احترام حق الأفراد في الخصوصية وليس حقّ وحدات جماعية مثل الأسرة في التمتّع بها.

وهناك فعلا بعض الحالات التي تعلّلت فيها بوضوح المحكمة العليا بحقّ النساء في حياة فردية خاصة بهن بما في ذلك داخل فضاء الأسرة. لكن يبدو أن تلك الحالات هي من الشواذ التي لا يُقاس عليها [Eichbaum 1979]. لماذا لا تخضع العلاقات العائلية إلى هذا المقياس؟ لا يمكن الإجابة بالقول إن العائلة تُعدّ القلب النابض للحياة الخاصة لأن ما يطرح إشكالا هو أن مصطلح الحقّ في الحياة الخاصة، الجاري به العمل في مجالات أخرى، لا ينطبق على مجال الحياة العائليّة. فكما تشير جون إيشبوم تناقض فكرة كوكبة خاصة قائمة على الأسرة مصطلح الحقّ في الحياة الخاصة ذاته، وتقول: «يتجاهل الحقّ في حياة خاصة يحمي مصالح كيان جماعي كالعائلة، على حساب الاستقلالية الذاتية للفرد، مقتضى إنسانيا يتمثّل في تأمين حيز خاص بالفرد، وهو لذلك يطمس المعنى العميق للحياة الخاصّة» [Eichbaum 1979: 368]. فحتى بحماية الأسرة من تدخّلات الدولة لا نؤمّن للنساء (أو الأطفال) حيزا يستطعن فيه الانكفاء على أنفسهن بعيدا عن رقابة أقرانهن ويتحرّرن داخله من ضغوط المجتمع واشتراطاته.

لماذا تفهم المحكمة العليا الحياة الخاصة باعتبارها قائمة على الأسرة؟ يبدو أن ذلك يعود إلى تصوّر مترسب ماقبل ليبرالي للأسرة التقليدية باعتبارها قائمة على رابطة طبيعية. وهو ما يدل عليه بوضوح ذلك المذهب الضارب في القدم من فقه القضاء الذي يرمي إلى حماية ما يعتبره طابعا مقدّسا للأسرة، وليس هذا الفهم لل«الحقّ في الحياة الخاصّة» إلا صيغة حديثة ومعدّلة منه. وقد اعتمدت المرافعات الأولى للدفاع عن كوكبة خاصة قائمة على العائلة على مذهب ربّ الأسرة *pater familias*، وهو مذهب يجعل من «بيت الأسرة امتدادا لشخصية أبيها» ولذلك يكون «التدخّل في الشؤون العائلية لرجل ما هو بمثابة اندساس في كوكبة حياته الشخصية [..] كما لو أنّنا قد أمرناه بأن يستحمّ أكثر من مرّة» [Benn & Gauss 1983 :38]. ووفق هذا المذهب تصبح النساء المتزوّجات متاعا لأزواجهن، ويفقدن بالتالي صفاتهن كشخصيات قانونية، في حين تتولى الأسرة مهمّة تحديد مصالحهن ورعايتها. وقد مثّل، في واقع الأمر، الاعتراف التدريجيّ بحقوق الأعضاء الآخرين للأسرة تحدّيا لسلطة الأب.لكنّ الأسرة

التقليدية، القائمة على مذهب ربّ الأسرة، قد وجدت في السنوات الأخيرة دعما لها من قبل المحاكم المحافظة وما اتخذته من قرارات تحت عنوان نظرية «الاستقلال الذاتيّ للأسرة». وإن لم يعُد المجال العائلي، كما كان في الماضي، ملكا للأب إلا أن البُنى الأساسية للعائلة التقليدية لا تزال بمنأى عن كلّ إصلاح قانوني ويُنظر إليها على أنها مهد الحضارة وشرط قبليّ لكلّ استقرار اجتماعيّ - انظر Meyer vs. Nebraska, 262 .US.390 (1923)

ومع تغيّر النظرة إلى العائلة، في فترة الستينات، وجدت نظرية الاستقلال الذاتي للأسرة نفسها أمام تحدّ صعب وأصبحت المحكمة العليا في حاجة إلى تبرير جديد لموقفها الداعي لترك الأسرة تواجه مصيرها بنفسها دون تدخّل في شأنها. لهذا كان على القضاة البحث عن تسويغ جديد لمنع أيّ تدخّل في الكوكبة العائليّة. وقد وفّر مصطلح الحقّ في الحياة الخاصّة الذي أخذ في الشيوع مؤخّرا مثل ذلك التسويغ، إذ أن التعلّق الليبراليّ بفكرة الحميميّة الفرديّة يلتقي مع حرص المحافظين على استقلالية الأسرة ويضفي مشروعيّة حديثة على سياستهم القديمة. غير أن هذا التطوّر، على الصعيد المذهبي، كان تجميليّا أكثر منه حقيقيّا لأن ما تعنيه المحكمة العليا بالحياة الخاصّة يشبه إلى حدّ كبير ما عنته التصوّرات القديمة من خلال استخدامها لمصطلح ربّ الأسرة *pater familias* أو من خلال تشديدها على ضرورة استقلالية الأسرة[1]. وفي الواقع لم تنكر المحكمة العليا الصّلة التي تربط تأويلها للحقّ في الحياة الخاصّة، على نحو يجعله حقّا عائليّا، بالمذهب القديم لاستقلال الأسرة، فهي تُبرّر تشديدها على الكوكبة الخاصّة الزوجيّة بالتأكيد على «الطابع القديم والمقدّس للزواج باعتباره أساس كلّ قراراتها» [Grey 1980: 84–85; Eichbaum 1979: 372]. وفي المقابل رفضت المحكمة العليا السمات المميزة للتصوّر الليبرالي للكوكبة الخاصة الفرديّة كلّما بدا فيها ما لا يتوافق مع البنية التقليديّة للأسرة. فعلى هذا النحو تستمر مثلا في الدفاع عن التشريعات التي تُمعِنُ في تجريم العلاقات الجنسية المثليّة الطوعيّة بين أناس رُشّد داخل بيوتهم وتصرّ على نفي أن يكون في مثل تلك التشريعات أيّ تعدّ على حرمة الحياة الخاصة للأشخاص المعنيين بها [انظر Browers vs Hardwick 478US 186 (1986)].

وعلى هذا النحو وجد المثال الأعلى الرومانسي للكوكبة الخاصة تكريسه القانوني بدعم من التصوّر المحافظ لصورة مثالية للعائلة تكون غيرية الجنس وجديرة بأن تكون الحاضنة للمجتمع. وحينما يلجأ القضاة في المحكمة العليا إلى خطاب ليبرالي،

1- تجدر الملاحظة أن انتهاج مثل تلك السياسات قد وقع تبريره في الماضي بأن الأسرة ملك خاص بالرجل في حين أصبح اليوم يُبرّر بمقتضى احترام الحقّ المتساوي بين الجميع نساء ورجالا في حياة خاصة [انظر مثلا Benn & Gauss 1983:38]. فكما تلاحظ توب وشنايدر: «كثيرا ما يُعزى اليوم سبب قصور الدولة عن تنظيم كوكبة المنزل إلى الخوف مما قد ينجم عن ذلك من انتهاك لحرمة الحياة الأسرية جرّاء التراكب بين القانون والعلاقات العاطفية [..]. لكن هذا الخوف لا يبدو في محلّه إذا أخذنا بالاعتبار أن نفس مبدإ عدم التدخّل قد وقع تسويغه سابقا بقصص خيالية وأضفِيَ عليه وجه قانوني مثل تلك القصص التي تقول بانتهاء حياة المرأة المدنيّة لحظة زواجها» [Taub & Schneider 122 :1982].

للدفاع عن التمييز بين العام والخاص، فليس ذلك إلا لتكريس تمييز آخر يكون بين العام والمنزلي تُرتهن فيه الكوكبة الفردية إلى مقتضى الاستقلالية الذاتية للأسرة. وتمييز كهذا لا يمتُّ للفكر الليبرالي بأيّة صلة. وهو ما تلاحظه ماكنون حينما تقول:

قد لا يكون من باب الصدفة أن تكون نفس الوقائع التي تدرجها النسويات ضمن باب إخضاع النساء -سواء تعلّق الأمر بالفضاء أو بالجسد أو بالعلاقات الجنسانية الغيرية أو الأنشطة كعلاقات الجنس والإنجاب أو المشاعر الحميمة- لها وجود في صميم ما يُقدّم على أنه نظرية الحقّ في حياة خاصة. ومن هذه الوجهة، يمكن للمفهوم القانوني للكوكبة الخاصة أن يفيد في التستر، وهو يُستخدم فعلا من أجل التستّر، عن ممارسات كالعنف المنزلي والاغتصاب داخل الحياة الزوجية واستغلال النساء في العمل وهو أيضا يحمي المؤسسات الكبرى التي تجرّد النساء من الحق في الهوية الخاصة ومن الاستقلالية الذاتية ومن القدرة على السيطرة على مسار حياتهن وتحديد ذواتهن بأنفسهن[..]. هذا الحق في الحياة الخاصة هو حقّ الرجال في اضطهاد النساء وهم مرتاحو البال [..] وهو يحول دون أن يتدخّل بعض من الرجال فيما يجري في فراش الزوجية لغيرهم من الرجال [Mackinonn 1987: 101-102].

لكن وإن وفّر الحق في الحياة الخاصة حصانة لكوكبة المنزل فليس لأن مفهوم الكوكبة الخاصة كما تصوّره الليبراليون يقود ضرورة إلى حرمة الفضاء المنزلي وإنما لأن المدافعين عن كوكبة المنزل قد استفادوا من استخدام المصطلح الليبرالي للكوكبة الخاصة.

وأني لمتأكّد من أنه حينما تقطع الكوكبة الخاصة مع التصورات البترياركالية حول معنى الاستقلال الذاتي للأسرة سيشاطر معظم النسويين الموقف الليبرالي دوافعه الأساسية في احترام الحياة الخاصّة أي الإحساس بضرورة الابتعاد مسافة مّا عن الحضور المربك للآخرين وعن ضغط مطالباتهم، التي لا تنتهي، وذلك ليتمتّع المرء بفضاء خاصّ لتجربة تصوّرات لا تحظى بشعبية ورعاية علاقات حميمة. (لنتذكر أن فيرجينيا وولف طالبت بأن يكون لكلّ امرأة «بيت لوحدها»). وكما قالت ألين «يحافظ المتقدون النسويون لفكرة الحياة الخاصة على كامل دلالة التصور الليبرالي للطابع المميّز للاختيار الخاص. فالرغبة القوية في التمتّع بوقت خاص وفي صناعة قرارات خاصّة لا يمكنها أن تُرجأ إلى حين تزول فيه قبضة النزعة الباترياكاليّة على حياة النساء وأجسادهنّ» [Allen 1999: 750][1].

على كلّ حال لا يمثّل التصوّر الليبرالي لكوكبة خاصة والتمييز الذي يقيمه بين الدولة والمجتمع دفاعا صريحا عن الفصل التقليدي بين مجالي العمومي والمنزلي. كما أن مبدأ الحقّ في الحميمية لا بُدّ أن يُصان خارج الأسرة وأن يُحفظ الحقّ في الانزواء داخلها.

1- كدفاع نسائي عن قيمة الحياة الخاصة بعد أن يقع فصل مفهومها عن التصوّرات البترياركالية وتلك التي تحوم حول فكرة ربّ الأسرة وفكرة الاستقلالية الذاتية للأسرة، انظر [Allen 1988; 1997; 1999; McClain 1995; 1999a; Stein 1993].

فالحدّ الفاصل بين الخـاص والعام يخترق إذن التمييز بين العموميّ والمنزليّ. وإن جاز لنا الأمـل في أن تظلّ الأسرة «مملكة الحياة الخاصة والانكفاء على النفس» فهي تعدّ مع ذلك، بالنسبة للعديد من الأشخاص، مؤسّسة تحمي كوكبة حياتهم الشخصيّة. وقد يكـون تدخّل الدولة في فضاء المنـزل ضروريّا لفرض احترام هذه الكوكبة الخاصة ولمنـع كلّ اعتداء يحدث داخلهـا. ولا شيء في التمييز الليبرالي، الدولة/المجتمع، أو في نظرية الحق الليبرالي في الخصوصية، ما يتعارض مع ذلك التدخّل. فكما بيّن رولز «إذا كان المجـال الخاص مجالا يُفترض منه أن يكـون فضاء معفيا من العدالة، فلا وجود عندئـذ لمثل ذلك المجال» لأن «حقوق النسـاء المتسـاوية لحقـوق غيرهن من الرجال والحقوق الأساسـية لأطفالهن بما هم مواطنو المسـتقبل حقوق غير قابلة للتصّرف ويجب أن تُصان أين ما وُجدوا» [Rawls 1997: 791][1].

وباعتبـار الدور المركزيّ للأسرة في نظام قائم على اللامسـاواة بين الجنسـين فمن الـضروري أن تنظر نظريات العدالـة بانتباه إلى آثار الأسرة على حياة النسـاء. وعادة ما يفـسّر رفض النظريات التقليدية التطرّق إلى هذه المسـائل بانتماء الأسرة إلى الكوكبة الخاصة. لكن في موقف كهذا سوء تقدير لأهمية المشكل. إذ لا يتعلّق الأمر بإدراج الأسرة ضمن الكوكبة الخاصة بقدر ما يتعلّق بجهل مطلق بأهمية المسألة[2]. إن قصور النظرية السياسـية عن فحص الأسرة ببعديها العام والخاص يضرّ بمصالح النساء، إذ أن الوظائف المحدّدة وفق الجنس، والمقترنة بالأسرة في شـكلها التقليدي، لا تُناقض فقط المثال الأعلى للمسـاواة في الحقوق، وفي المـوارد المعترف بها على الصعيد العمومي، وإنما تُناقض أيضا شروط وقيم الحياة الخاصة كما يتمثّلها التصوّر الليبرالي.

1- شرعت بعض النسـويات الليبراليات في تحدّي مشروعية الأسرة في شكلها التقليدي. فاعتبار النسويين أن الليبرالية منشغلة فقط بمسألة النفاذ إلى الكوكبة العمومية «فيه الكثير من المغالطة. فالليبراليات كثيرهن من النساء يعكفن باستمرار على فحص الحياة الشخصية للنساء» [Nicholson 1986: 22-23; Wendell 1987]. ومن الغريب أنه في وقت تعلن فيه الليبراليات مسـاندتهن لإصلاح بنيـة العائلة يُتهمن بـ«بالحطّ من قيمة الكوكبة الخاصّة» [Elshtain 1981: 22-23; Nichlson 1986: 24]. وترى جين إيلشتاين أن «المقتضى الليبرالي» يفترض «تحويل الكوكبة الخاصة إلى عمومية تماما أو تسييسها» [Elshtain 1981: 248]. وإذا جعـل الفكر الليبرالي وفق ما تعتبره أيلشتاين «المقتضى الليبرالي» تربية الأطفال مسـؤولية عامة فسـيجرّد كوكبة الخاص من العلّة الأساسـية لوجودها وسـيحرم البشرية من مصدر هام للمشـاعر والقيم الإنسانية. كما أن إخراج كلّ الوظائـف المنزليـة إلى الفضـاء العام، وتحويلها إلى وظائـف عمومية، لا يمكن إلا أن يسـهم في تدهور المجال الخاصّ «فكلّ فرد سـيتحوّل قدر ما أمكنه إلى شخص عموميّ وستفاقم التجزئة التي أحدثها التصنيع في كلّ جوانب الحياة لتبلغ أوجها من خلال امتصاص ما تيسّر امتصاصه من الخاص داخل العام.» ذلك هو إذن الإنجاز العظيم لما تراه إيلشتاين «أمرا قطعيا ليبراليا» [Elshtain 1981: 248] الاستشـهاد هو Wolff.B.R]. للإطلاع على مناقشة للمشاغل النسويّة الأخيرة فيما يتعلق بـ«تحرير الأسرة» (أي توسيع نطاق التمشّي التعاقديّ ليشمل الزواج والأسرة) انظر مقالي الصادر في 1991 .

2- رأينا ذلك عدّة مرات في الفصول السابقة فالمسائل المتعلقة بالتناسل ورعاية الأطفال يتجاهلها تماما نوتزك عندما يتحدّث عن ملكية الذات لذاتها (انظر الفصل4) وماركس أيضا عندما يشرح معنى أولوية العمل (انظر الفصل 5) وكذلك يفعل الجمهورانيون المدنيون عندما يقدّمون تصوّرهم لمعنى الحياة الخيّرة.

3. أخلاق في الرعاية

تتمثّل إحدى نتائج هذا التمييز بين الكوكبة العمومية وكوكبة الخصوصية وحشر النساء في زاوية المنزل في الاعتقاد المضمر بوجود فرق بين النساء والرجال على مستوى القدرة على التفكير والإحساس. فطوال تاريخ الفلسفة الغربية جعل المفكرون السياسيون في تقابل تام الاستعدادات الحدسيّة والعاطفيّة والاعتناء بما هو خاصّ، التي يقتضيها العمل المنزلي للنساء، والذهنية العقلانية الرصينة والمحايدة، التي تُعزى للرجال توافقا مع مقتضيات الحياة العامة. فالأخلاقية

تخضع إلى «تقسيم للعمل الأخلاقي» حسب الهوية الجنسية [..] فيحتكر الرجل عموما كلّ المهام الإدارية وتلك التي يقتضيها ضبط التنظيم الاجتماعي وإدارة المؤسسات «العمومية»، وهي تمثّل المجال الخاص به بامتياز في حين أن مهمة صيانة العلاقات الخاصة والفردية توكل أو تترك للنساء أو تُفرض عليهن. فيطابق الاختلاف الجنسي إذن مشاريع أخلاقية متمايزة وخاصة بكل جنس. فمبادئ العدالة والحقوق تهيكل معايير الذكور وقيمهم وفضائلهم الأخلاقية في حين أن الرعاية والإحساس هما من شيم النساء وفضائلهن [Friedman 1987a: 94].

ولم يُنظر فقط إلى هذين «المشروعين الأخلاقيين» على أنهما متعارضان في الجوهر بل أن بينهما نزاعا يبلغ من الحدّة ما يجعل الاستعدادات الخاصة بالنساء، رغم قيمتها بالنسبة لحياة الأسرة، تُصبح مهدّدة لمبادئ العدالة المحايدة التي تقتضيها الحياة العامّة. وفي الواقع أصبحت سلامة الكوكبة العامة تقتضي إقصاء النساء منها وإبعادهنّ عنها [Pateman 1980, 1989; Okin 1990].

ولأن هذا التعارض قد أُستخدم، تاريخيا، لتبرير الهيمنة الباترياركالية، دافعت رائدات الفكر النسويّ أمثال ماري ولستونكرافت عن رأي مفاده أن النزوع الوجداني والارتباط بالخصوصيّ لدى النساء ليس إلا نتيجة لحرمانهن من فرص تنمية مَلَكَاتهن الفكرية. فإن كانت النساء لا تكترثن إلا بحاجات الأشخاص المحيطين بهن، دون الاهتمام بالشأن العام، فلأنهن قد مُنعن دوما من الحصول على المسؤوليّات العامّة [Pateman 1980: 31]. وتدفع بعض النسويات المعاصرات بأن العادة المكرّسة في التمييز بين أخلاقيّة «ذكورية» وأخلاقية «نسائية» هي أسطورة أوجدتها الثقافة ولا أساس لها في الواقع. لكنّ الاتجاه الغالب في الفكر النسويّ المعاصر يؤكّد على ضرورة أن نأخذ محمل الجدّ فكرة أخلاق نسائية وأن نعتبرها قائمة على منطق أخلاقي متميّز، وليست مجرّد إحساس حدسي، وأن نعتبر هذه الأخلاقية مصدرا لإدراك ولمعرفة أخلاقيتين، لا كمجرّد أثر مصطنع للامساواة بين الجنسين. وفي حين كان الفكر الذكوري التقليدي يؤكد أن الاستعدادات النسائية حدسية الطبيعة، وذات بُعد خاص، تشدّد بعض النسويات على أنها من طبيعة عقلانية وذات بُعد عمومي بالأساس. والتفكير المشدود إلى الخصوصية، الذي ميّز النساء دوما، هو، في نظرهن، أرقى أخلاقيا

من التفكير المُحايد، الذي دأب الرجال على اعتماده في الكوكبة العامّة، أو هو، على الأقل، سند ضروريّ له خاصة إن اعترفنا أن المساواة بين الجنسين تقتضي إلغاء الانقسام بين العام والخاص.

ويعود الفضل في هذا الاهتمام المتزايد بأشكال القياس الأخلاقي النسويّ إلى أعمال كارول غيلغن حول التطوّر الأخلاقيّ عند النساء. وفي رأي غيلغن ينزع الحسّ الأخلاقي لدى كلّ من الرجال ومن النساء إلى التطور على نحو مستقلّ ومختلف عن الآخر. إذ تميل النساء إلى اعتماد ضرب من التعبير الأخلاقي تلخّصه فيما يلي:

في إطار هذه الوجهة تبرز المعضلات الأخلاقية على أرضية نزاع بين مسؤوليات أكثر مما هو نزاع بين مقتضيات متنافسة قابلة للتسويغ القانوني. ويتطلّب حلّ مثل ذلك النزاع ضربا من القياس السّياقي والسردّي بدل قياس يكون صوريا ومجرّدا. ويوجّه هذا التصور للأخلاقية، القائم على مفهوم الرعاية، التطوّر الأخلاقيّ وفق فهم محدّد للعلاقات ولمعنى المسؤولية تماما مثلما يوجّه تصوّرنا للأخلاق كإنصاف تطوّر الأخلاقية وفق فهم ما للحقوق وللقواعد القانونية [Gilligan 1982: 19].

وقد فُسّر الاختلاف بين هذين التصوّرين بالتباين في الرؤى بين «أخلاق الرعاية» و«أخلاق العدالة» إذ تعتبر غيلغن أنّنا هنا بصدد رؤيتين للأخلاق «متنافرتين في الجوهر» [Gilligan 1986: 238].

إن مسألة وُجود مثل هذا التباين بين نبرتين مختلفتين ومدى مطابقته، إن وُجد، للاختلاف بين الجنسين مسألة قابلة للنقاش. وقد ذهب بعض المؤلّفين إلى أن هذين الشكلين من التعبير الأخلاقي يوجدان فعلا ولكن يستخدمهما كلّ من النساء والرجال، على حدّ السواء، على نحو متواتر ومتساو، في حين يرى البعض الآخر أنه، وإن كان صحيحا أن النساء والرجال يعتمدون في معظم الأحيان على خطاب أخلاقي مختلف، فلا يجب أن يخفي عنّا ذلك تماثلا في العمق: «تستجيب هذه الأخلاق المتمايزة جنسيّا إلى نمط تفكيرنا المُفترض أكثر ممّا تستجيب إلى نمط تفكيرنا الفعليّ» فنحن «نفترض أن على الرجال والنساء التعبير عن هذا التباين الأخلاقي» وقياسا على هذا «نصنّف دون جدال أي انشغال أخلاقي يبديه رجل على أنّه يندرج ضمن مسائل «العدالة والحقوق»، في حين نصنّف الانشغالات الأخلاقية التي تعبّر عنها النساء في خانة فاقدة للقيمة وهي الرعاية والعلاقات الشخصيّة» [Friedman 1987a: 96; Baier 1987a: 48]. لكنّ الرجال والنساء قد يتكلّمون بنبرتين مختلفتين لا لأنّ تفكيرهم مختلف حقّا، ولكن لأنّ الرجال يقدّرون أنّ عليهم الاهتمام بمسائل العدالة والحقوق، في حين تشعر النساء أنهنّ معنيات بسبل صيانة العلاقات الاجتماعيّة[1].

1- يتعلق الأمر أيضا بتفسير الاختلافات في القياس الأخلاقي بين الجنسين. وتختلف الفرضيات وفقا للمواقف من مسائل تتعلق بالانخراط الاجتماعي ضمن أدوار جنسية [Meyers 1987: 142-146] لتتسع إلى قضايا متعلقة بتجربة الأمومة كما عشناها منذ سنّ الرضاعة [Gilligan 1987: 20]. وتوجد كذلك تفسيرات أقلّ اقترانا بمسألة الاختلاف الجنسي. فالجماعات

ومهما كانت نتيجة الكُشوف الامبيريقية حول الاختلاف الجنسي يظلّ علينا معرفة إن وجدت فعلا مقاربة للمسائل السياسية من منظور أخلاق الرعاية، وإن كانت تتمتع فعلا بمزايا أرقى من غيرها من المقاربات. وقد ردّ بعض المؤلفين على أعمال غيلغن بالقول أن أخلاق الرعاية، وإن شكّلت وجهة أخلاقية سليمة، فهي تظلّ غير قابلة للتطبيق خارج إطار المجال «الخاص» للعائلة ولعلاقات الصداقة. وهي تتعلّق بالمسؤوليات التي نتحملها بفعل علاقاتنا الشخصية الخاصة وليس بفعل الواجبات المتبادلة التي نلتزم بها من حيث أننا أطراف مشاركة في الفضاء العمومي [Kholberg 1984: 358; Nunner-Winkler 1984]. غير أن العديد من النسويات يدفعن بأن أخلاق الرعاية، وإن تطورت في البداية في سياق العلاقات الخاصة، فهي اكتسبت بُعدا أعمّ وامتدّت إلى الشأن العام.

ولكن ما هي أخلاق الرعاية؟ يفيدنا الاستعراض الذي تقوم به غيلغن لأهمّ سِمات أخلاق الرعاية بأن هناك أكثر من فارق بين الضربين من الخطاب الأخلاقي. ويمكن أن نبوّب هذه الفوارق وفق ثلاثة عناوين[1]:

أ - المُؤهلات الأخلاقية: تَعلُّم المبادئ الأخلاقية (عدالة) مقابل تطوّر الاستعدادات الأخلاقية (رعاية).

ب - القياس الأخلاقي: معالجة المشاكل وفقا لمبادئ ذات انطباق كلّيّ (عدالة) مقابل البحث عن أجوبة مناسبة لحالات خاصة (رعاية).

ج - المفاهيم الأخلاقية: احترام الحقوق والإنصاف (عدالة) مقابل الاهتمام بالمسؤوليات والعلاقات الشخصية(رعاية).

سأفحص بإيجاز النقطتين (أ) و(ب) قبل أن أركز اهتمامي على النقطة (ج) التي هي في رأيي لبّ الجدل الدائر بين أنصار العدالة وأنصار الرّعاية.

الفاقدة للسند تعمل على تنمية قدرتها على المشاركة الوجدانية لأن مصيرها رهين مساعدة الآخرين لها: «فباعتبارهن[النساء] أفراد من درجة دنيا في مجتمع يسود فيه الرجال لابُدّ لهن من اكتساب خصائص سيكولوجية تروق إلى الفئة السائدة وتلبّي مطالبها» [Okin 1990: 154]. هكذا هو الأمر مثلا «لامرأة تخضع لرجل، إذ تبدي قدرة فائقة على تسديد حاجياته وعلى الاعتناء به وكذلك على فهم سلوكياته وتأويل مزاجه وإرضاء رغباته حتى قبل أن يتفوّه بها» [Grimshaw 1986: 252]. وهذا ما قد يفسّر لنا لماذا تصدر عن عناصر الأقليات أو الطبقات المضطهدة مواقف تعبّر عن سمات أساسية من أخلاق الرعاية [Tronto 1987: 649; Harding 1987: 307].

1- تعييني لمواضع التضارب مقتبس من عمل ترونتو 648 :1987. للاطلاع على تحديد آخر لمواضع التضارب انظر Sher 1987 (التي تكتشف أربعة مواضع للتضارب) وDancey 1992 (التي تكشف عن وجود إحدى عشر موضعا). وتلاحظ بوبيك، عن حق فيما أرى، أن هذه المحاولات لتحديد مواضع التضارب تشدد أكثر على الاختلافات المزعومة من حيث الصفات الصورية للنوعين من الأخلاق أكثر من التشديد على ما يؤكد الاختلافات بينها من حيث القيمة الجوهرية [Bubeck 1995: ch.5].

أ - المؤهلات الأخلاقية

تؤكد جوان ترونتو أن أخلاق الرعاية «تفترض أن التساؤلات الكبرى للأخلاق لم تعد تدور حول السؤال ما هي أفضل المبادئ؟ وإنما حول السؤال «كيف يمكن أن يكون الأفراد مؤهّلين للتصرّف على نحو أخلاقيّ؟» [Tronto 1987: 657]. فليكون الفرد شخصا أخلاقيا لا يكفيه معرفة المبادئ الأخلاقية الحسنة وإنّما يلزمه أيضا امتلاك الاستعدادات المناسبة التي تؤهّله لأداء دور أخلاقي كالقدرة مثلا على المعرفة الجيّدة بحاجات الأفراد وعلى الاهتداء إلى الأجوبة الملائمة لها.

صحيح أن أغلب النظريات المعاصرة في العدالة تصبّ اهتمامها على صلاحية المبادئ أكثر من صبّه على فهم الكيفية التي بها يستطيع الأفراد «اكتساب الأهليّة للتصرّف أخلاقيا». لكن، من المفروض أن يقود هاجس التثبّت من صلاحية المبادئ إلى هذا الضرب من الانشغال بشروط الأهليّة الأخلاقيّة لأن أخلاق العدالة تقوم هي الأخرى على استعدادات أخلاقية. وإن اقتضت العدالة تطبيق مبادئ سليمة فلكي «تستطيع هذه المبادئ معالجة أوضاع محدّدة ولا بُـد أن تتوفّر لدى الأفراد بعض الصفات الخلقيّة وأشكال من الإحساس، وهو ما يتجاوز حدود التطابق الشكليّ مع تلك المبادئ إذ يقتضي ذلك أن تتعلّق الإرادة بها وأن يتوافق الفعل مع مقتضياتها» [Blum 1988: 485].فلننظر مثلا المسوّغات القانونية لقرار على هيأة أعضاء محكمة اتخاذه في حالة مثلا شخص متّهم بالتقصير في وضع إنساني مّا، يقتضي منه الحزم، أو في حالة تتعلّق بالحكم إن كان اختلاف في الأجر بين الوظائف، التي تحسب تقليديا للرجال وتلك التي تُعزى عادة للنساء، هو شكل من «التمييز». وللحكم في حالات كهذه، على نحو سليم، يتعيّن أن تكون مقاربتنا مزدوجة: أن تأخذ في الاعتبار الظروف التاريخيّة والإمكانات المتوافرة في الوقت الحاضر بنفس ما تأخذ في الاعتبار كذلك ما يتطلّبه الوضع من «قدرة على بلورة مبدأ العدالة المناسب أو اكتشافه» [Blum 1988: 468; Stocker 1987: 60]. ومن المفيد في بعض الحالات، كما سنرى لاحقا، أن نكون قادرين على تأويل سهل لمبادئ العدالة وكذلك على توقّع نتائجها بنفس السهولة أيضا. لكن في العديد من الحالات يكفي توافر ضرب من الحسّ الأخلاقي لإرشادنا إلى المبدإ المناسب بالنسبة لهذا الوضع أو ذاك وبتحديد ما يقتضيه منّا من أفعال. لهذا يجدُر بمنظري العدالة إتّباع مثال غيلغن عندما تطرح موضع سؤال «الفرضيّة القائلة بأن الأهواء لا تهمّ كثيرا طالما استطاعت إرادة الأفراد العاقلة التحكّم فيها» [Baier 1987b: 55]. فحتى إن اقتضت العدالة تطبيق مبادئ مجرّدة سيظلّ نموّ «حسّ في العدالة» حقيقيّ لدى الأفراد رهين اكتسابهم جملة من الكفايات الأخلاقيّة بما فيها تلك التي تجعلهم قادرين، باعتماد المشاركة الوجدانية التخيّلية، على إدراك ما يقتضيه منهم هذا الوضع أو ذاك من أفعال [Nussbaum 1986: 304-6].

لماذا أهملت نظريات العدالة نموّ الكفايات الفعليّة التي تُسنِد حِسّنا في العدالة؟ قد يكون ذلك لأنّ حسّ العدالة ينبثق من حسّ الرعاية الذي نشبّ عليه داخل الأسرة. فلا يمكننا تعليم الأطفال قواعد العدالة قبل أن يكونوا قد تعلّموا داخل الأسرة «جملة من الأشياء حول الطيبة ومعنى الإحساس بآمال الآخرين ومصالحهم» [Flanagan & Jackson 1987; Baier 1987a: 42]. ويعترف العديد من منظّري العدالة بدور الأسرة في نمو حسّ العدالة. فرولز مثلا يخصّص العديد من الصفحات لشرح الطريقة التي بها يتطوّر هذا الحسّ في إطار عائلي أخلاقيّ [Rawls 1971:462-479]. لكنّ هذا الإقرار يسبّب تناقضا داخل نظريات العدالة. فكما تشير أوكين: «يعتبر رولز، في تناغم في ذلك مع تقليد قديم في الفلسفة السياسية، الأسرة بمثابة مدرسة للأخلاق وفاعل أوّلاني في التآلف الاجتماعي لمواطنين عادلين. ولكنّه يتجاهل، في نفس الوقت، كالعديد من سابقيه في هذا المجال، مسألة عدالة أو لاعدالة التقسيم الجنسيّ للأدوار داخل الأسرة. وهو ما يسبّب لبسا في صلب النظرية لا يمكن إزالته إلا بفتح ملفّ العدالة داخل الأسرة» [Okin 1989a: 230-231]. ويستهلّ رولز وصفه لمراحل التطوّر الأخلاقي على النحو التالي : «بقبولنا بعدالة المؤسسات العائليّة...» [Rawls 1971: 490] ولكنّه، وكما سبق أن رأينا، لا يقدّم الدليل بالمرّة على أنها عادلة فعلا. لكن، «إن كان تقسيم الأدوار داخل الأسرة، حسب الجنس، غير عادل وأنه، في حقيقته، من ترسّبات تنظيم إقطاعي للمجتمع أو نظام الطبقات المغلقة، الذي يوزّع الأدوار ويمنح المراتب والمسؤوليّات والموارد، لا وفق مبدئي العدالة [الرولزيين]، وإنما وفق تباينات تظهر منذ الولادة وتكتسب دلالة اجتماعية هامّة، فسيهتزّ عندها كلّ ذلك البناء النظري الذي وضعه رولز لمراحل التطوّر الأخلاقيّ» [Okin 1989a:237; Kearns 1983: 34-40]. ما الذي يضمن لنا مثلا أن الأطفال داخل فضاء الأسرة سيتلقّنون المساواة بدل الاستبداد والتبادليّة بدل الاستغلال؟ فمشكل عدالة المؤسّسات العائليّة هو إذن مشكل هامّ لأن تلك المؤسّسات ليست فقط فضاء لتكريس اللامساواة بين الجنسين بل هي كذلك مدرسة للعدالة أو اللاعدالة بالنسبة للأطفال من كلا الجنسين.

بدل مجابهة هذه الإشكالات يكتفي معظم منظّري العدالة بالقول إن الأفراد قد اكتسبوا بطريقة أو بأخرى الكفايات الأخلاقيّة الضروريّة ونَمّوْها في ذواتهم. ولافتقارهم للجديد حول هذه المسألة يعترفون «بأن الفشل في تنمية قدرة الذات الفاعلة على أخذ الغير في الحسبان هو في حدّ ذاته فشل أخلاقي لأن فاعلا أخلاقيا باردا ولا مباليا قاصر على التزام بواجبات أخلاقية» [Sommers 1987: 78].

ب - القياس الأخلاقي

يحتاج الفاعل الأخلاقي إذن إلى اكتساب «المهارات الأخلاقيّة الأكثر اتّساعا» التي تحدّثت عنها ترنتو. لكن هل تستطيع هذه المهارات تعويض مبادئ العدالة؟ وفق ترنتو تفترض أخلاق الرعاية أنّه بدلا من «تأكيد مبادئ أخلاقية» «يتعاطى شخص مّا مع تعقيدات الوضع الذي يوجد فيه من خلال مخيّلته الأخلاقيّة وطبعه المميّز وسلوكه الخاص» [Tronto 1987: 657-658; Baeir 1987a: 40].وبعبارة أخرى لا تمكّن هذه الاستعدادات الأخلاقية الواسعة الأفراد من تطبيق مبادئهم الكونيّة فحسب وإنما تجعل المبادئ نافلة أو حتى ذات مفعول عكسيّ. إذ يصبح الفعل الأخلاقيّ هنا محدّدا بالقدرة على الاستجابة لأوضاع معيّنة، وليس بتطبيق مبادئ كونيّة على حالات خاصّة، فـ«ما يميّز الفاعل الأخلاقيّ تحديدا [..] هي تلك النظرة العادلة والحنونة الموجّهة إلى واقع فرديّ» وهذا الضرب من «الرعاية الأخلاقية» لا يقوم على «قواعد أو مبادئ» [Iris Murdoch ورد ذكرها لدى Grimshaw 1986: 234][1].

ما الذي تعنيه بالضبط الاستجابة إلى حالة ما؟ ففي كلّ الأحيان لا تكون كلّ الخصائص المميّزة لسياق اجتماعي مّا ذات أهمية عند اتخاذ القرار الأخلاقيّ. فلحظة اتخاذ قرار أخلاقي ما لا نكتفي فقط باستعراض مجمل خصائص الوضع الذي نوجد فيه وإنما يلزمنا أيضا تقدير دلالات تلك الخصائص. وإن أملنا في أن يُحسِن الأفراد التصرّف، في ظلّ ما يعتري الواقع من تعقيدات وملابسات، فإننا نأمل أيضا في أنهم سيحسنون تشخيص ملامح ذلك الوضع ومعرفة أيّ من.تلك الملامح تكون مهمّة، من وجهة نظر الأخلاق. وهذه مسائل متعلّقة، في واقع الأمر بالمبادئ، أكثر ممّا هي متعلّقة بالمشاعر: «لا نستطيع معرفة أي شيء [عن أخلاق الرعاية] طالما كنّا لا نعرف تلك الخصائص المميّزة لوضع ما والتي يعتبرها أشخاص معنيّون به خصائص مهمّة أخلاقيا وكيف يرتّبون هذه الخصائص وفق سلّم أولويات إلخ.[..] علينا فقط أن نعرف أكثر وبالتفصيل أيضا تجاه من وضمن أيّ وضع ينتاب النساء إحساس بالمسؤولية وما هي تحديدا الأشياء التي تحظى برعايتهنّ» [Flanagan & Adler 1983: 592; Sher 1987: 180].

وفق روديك، وإن كان من الصحيح أننا نميز فعلا الصفات المحدّدة لحالات أخلاقية مّا عن تلك الصفات التي تكون ثانويّة، تظلّ هذه القدرة على تمييز تلك الصفات متأصّلة في ذلك المسار الذي نجابه فيه مثل تلك الحالات ولا تتأثّر بمبادئ خارجيّة. فقد يرى شخص مّا، ينتظر بفارغ الصبر حدوث حالة يأمل في أن تحقق غرضا ما لديه، أنّ تلك الحالة تملي علينا نحن التزامات أخلاقيّة. لكن، إن كانت بعض الاعتبارات الأخلاقية يسيرة الإدراك من كلّ شخص نمت لديه القدرة على الاستجابة عبر المشاركة الوجدانية لمتطلبات وضع ما، فهناك اعتبارات أخرى لا

1- من بين المدافعين على نظريات في الرعاية رافضة لفكرة المبادئ نجد Ruddick 1984a: 223-4; Noddings 1984: 81-94; Hekman 1995 Deveaux 1995a: 115; 1995b: 87.

تُدرك بمثل تلك السهولة. فمتى نحكم مثلا على تحديد مّا لخصائص وظيفة أو شغل على أنه ينطوي على تمييز ضدّ أشخاص؟ كما سبق وأن رأينا يمكن للظروف القائمة أن «تقتضي» من المرشّح للوظيفة المطلوبة أن يكون في حِلّ من أيّ مسؤوليّة عائلية مباشرة أو أن يكون ذا قامة مّا أو يتمتع بقوّة عضليّة مّا. وباعتبار أن الأمر يتعلّق بمقاييس انتداب تحدّد على نحو دقيق نوع الأشخاص المؤهلّين للمَهمّة، فلا يمكن أن نتبيّن كيف أن آثارها تولدّ نظاما قائما على اللامساواة إلا عندما نضعها في سياق اجتماعي عام. ففي ملابسات كهذه، لا بُدّ من أن تكون في حوزتنا فكرة أرقى من مجرّد الإحساس، الذي يحصل عبر المشاركة الوجدانية، بخصوصية الوضع، حتى يتسنى لنا معرفة إن كانت المقاييس المعتمدة هي عنصريّة ضدّ النساء أو إن كانت سياسة تعويض تتوخّى معايير التمييز الإيجابي هي سياسة مشروعة. فلتحديد مدى مشروعية تلك السياسة، من وجهة نظر الأخلاق، يتعيّن علينا إعادة النظر في ذلك الوضع على ضوء نظرية، أوسع نطاقا، في المساواة بين الجنسين على الصعيدين الاقتصاديّ والاجتماعيّ [Tronto 1993: 167-70; Bowden 1996: 163].

فضلا عن هذا، حتى إن أدركنا جيّدا كلّ المطالب الأخلاقية الهامّة من الممكن أن تكون هذه المطالب متضاربة فيما بينها. وفي حالة انعدام مبادئ عليا قد يصبح حِسّنا الأخلاقي قاصرا تماما عن اتخاذ القرار. فأمام نزاع بين مطالب المرشّحين الذكور، للوقت الحاضر، ومطالب المرشّحات، من الأجيال القادمة من النساء، لا يمكن لتقدير دقيق للوضع إلا أن يكشف لنا كم هو مُحرج المأزق الذي يضعنا فيه التمييز الإيجابيّ. إذ كما لاحظت هلد: «إن الموارد التي لدينا لرعاية الناس محدودة. ولا نستطيع أن نوفّر نفس مستوى الرعاية للجميع ولا إنجاز كلّ ما توصينا الرعاية بفعله. فنحن في حاجة إلى وجهة أخلاقيّة حتى نرتّب الأولويات» [Held 1987: 119; Bubeck1995: 119-214; Grimshaw 1986: 219].

وتوحي لنا كتابات غيلغن وروديك وكأننا إن وَضعنا ثقتنا في مبادئ عامّة سنتغاضى تماما عن خصوصيّة الأوضاع والملابسات. لكن كما يلاحظ غريمشو لا تأمرنا المبادئ بتجنّب فحص الحالات الخاصة وإنما تقدّم لنا توصيات حول ما يتعيّن الانتباه إليه. ومقارنة بـ«القواعد» التي نجدها في الوصايا العشر، التي يُفترض أن تُطبّق دون عناء تفكير، تشتغل المبادئ «على نحو مختلف تماما. فهي تَصلُح لتحفيز التفكير بدل تعطيله» لأنّ الأمر يتعلّق «باعتبارات عامة يرى الفرد أنّه من الضروريّ أخذها في الحسبان عند تقرير ما يكون الأنسب فعله» [Grimshaw 1986: 207-208]. ولا يمكن لأي نظرية أخلاقية الاستغناء عن الاعتبارات العامة، كما أن الاعتبارات،

التي تستأنس بها نظريات العدالة، لا تلغي الاهتمام بالتفاصيل المميّزة لوضع مّا وإنّما هي تقتضيها صراحة [Friedman 1987b: 203][1].

ويؤكّد بعض منظّري الرعاية أن الميل إلى الاحتكام إلى مبادئ، عند البتّ في قضايا خلافيّة، يبطل ميلا آخر، أفضل منه، يدفع صوب وضع صيغ تجد في إطارها الخلافات حلولا لها. فغيلغن مثلا توصّف على النحو التالي سلوك فاعل أخلاقي يصوغ الإشكاليات الأخلاقية إما وفق مقتضى العدالة أو وفق مقتضى الرعاية: هذا الفاعل إما أن «يبتعد مسافة ما تجاه الوضع الذي يُفترض منه أن يحكُم فيه، ويستنجد حينها بقاعدة أو بمبدإ للفصل في نزاع ما، أو أن ينخرط في ذلك الوضع مُجهدا نفسه على اكتشاف أو إيجاد طريقة للاستجابة إلى كلّ الحاجات موضع النزاع» [Gilligan 1987: 27]. وتورد غيلغن العديد من الحالات التي أبدت فيها الفتيات قدرة على تقديم حلول مناسبة تلبّي كلّ الحاجات المطروحة، ضمن وضع ما، في حين لم يتفطّن الفتيان، الباحثون بلهفة عن مبدإ للتحكيم، إلى مثل تلك الحلول. لكن، يكمن المشكل في عدم وجود وسيلة تصلح دوما لتلبية مطالب متناقضة، كما أنه ليس من المتأكد أيضا أنه يتوجّب علينا تلبية كلّ المطالب. لننظر مثلا في مقتضيات ميثاق شرف عنصريّ أو تمييزي ضدّ المرأة. فهناك مطالب بيّنة في هذه الحالة ولكنّها غير مشروعة. فليس لأنّ البيض يطالبون بمعاملة خاصة، باعتبارهم من ذوي البشرة البيضاء، يتعيّن الاستجابة لمطالبهم. وحتى إن كنا قادرين على الاستجابة سنفضّل التسبّب في نزاع نُفصِحُ فيه عن اختلافنا، مع ذلك الرأي، على قبول مطالبه. وإن اعتبرنا هذه المطالب قابلة للنقاش فعندها «لن نكتفِيَ بالاهتمام فقط بالتفاصيل والفروقات الجزئية المميزة لحالة ما»، بل سنقوم بوضع هذه التفاصيل في سياق معياريّ أوسع [Grimshaw 1986: 238; Wilson 1988: 18-19].

ج - المفاهيم الأخلاقيّة

لا يكمن المشكل إذن في معرفة إن كنّا في حاجة إلى مبادئ وإنما في معرفة إن كانت هذه المبادئ تخصّ مجال «الحقوق والإنصاف» أو مجال «المسؤوليات والعلاقات». فهناك على الأقل ثلاثة سُبل متمايزة لصياغة الاختلاف بين المفاهيم الأخلاقية.

- مبدأ الكونيّة مقابل الانشغال بالعلاقات الخاصة
- احترام إنسانيتنا المشتركة مقابل احترام الاختلافات الفردية.
- المطالبة بحقوقنا مقابل القبول بالمسؤوليات.

سأفحص على التوالي كلّ واحدة منها.

1- تقول بوبيك أن النساء وفق الدراسات التي قامت بها غيلغن نفسها ينادين بالاحتكام إلى مبادئ وتحديدا إلى مبادئ عدالة وعلى وجه الخصوص مبادئ تحضّ على تقليص الأضرار إلى الحدّ الأدنى وتفرض كذلك المساواة [Bubeck 1995: ch.5].

- الكونية أم العلاقات الشخصية

إن إحدى الطرق الأوسع انتشارا للتمييز بين الرعاية والعدالة تتمثل في التأكيد على أن العدالة تتطلّع إلى الكونية وتلزم الحياد في حين أن الرعاية تروم الحفاظ على «نسيج العلاقات القائمة» [Blum 1988: 473; Tronto 1987: 660]. وكما تبيّن غيلغن: «من وجهة نظر العدالة، ينفصل الأنا باعتباره فاعلا أخلاقيا عن مجمل خلفيّة العلاقات الاجتماعيّة ويحكم بين المطالب المتضاربة للذات والآخر على قاعدة المساواة أو المساواة في التقدير (الأمر القطعي، القاعدة الذهبية). أما من وجهة نظر أخلاق الرعاية فالصلة الشخصية هي التي تقفز إلى الواجهة وتحدّد الذات والآخرين. وفي إطار صلة شخصية يشعر الأنا، كفاعل أخلاقيّ، بحاجة مّا ويتصرّف وفقا لهذا الشعور» [Gilligan 1987: 23]. لذلك ووفق غيلغن «تتأسّس الأخلاق على الشعور بالارتباط الملموس والتفاعل المباشر بين الأفراد، أي على شعور بالارتباط، يُعاش على نحو آني ويوجد قبل القناعة الأخلاقية، التي لنا فيما يخصّ العادل واللاعادل، أو قبل تحديد أيّ المبادئ يكون مقبولا. ويروم السلوك الأخلاقيّ التعبير عن تلك العلاقات التي تربطنا بأشخاص محدّدين ورعايتها» [Blum 1988: 476-7].

ولا يخلو المصطلح «نسيج العلاقات القائمة» من لُبس. إذ يمكن أن يحيلنا إلى علاقات بينشخصيّة ضاربة بجذورها في تاريخ مّا. وإن فُهمت على هذا النحو سيصبح في أخلاق الرعاية ضرب من الإقصاء للأشخاص المعوّزين، إذ قد يجد هؤلاء أنفسهم خارج سياق تلك العلاقات البينشخصية. ويعترف الكثير من مناصري أخلاق الرعاية بجديّة هذا المحذور[1]. إذ تكتب ترونتو ما يلي : «بالتركيز على سُبل الحفاظ على العلاقات القائمة تكشف أخلاق الرعاية عن وجهة محافظة» كما أنّه «لأمر أساسيّ معرفة إن كان هذا النسيج من العلاقات يتّسع بما يكفي حتى لا يُقصي أحدا. ومهما كانت عيوب الكونيّة الكانطيّة فإنّ ما يجعل مبدأ القيمة والكرامة، المتساوية لكلّ البشر، مبدءا قويّا ومُؤثّرا هو أنّه يمكّن من تجنيبنا مثل هذا المشكل» [Tronto 1987: 660-661]. لكنّ السؤال لا يكمن في معرفة كيف يمكن «تنظيم المؤسّسات الاجتماعية حتى تمكّننا من توسيع الفهم المتعاهَد عليه لحدود مجال الرعاية»، ولكن في معرفة الداعي لتوسيع هذه الحدود، طالما أنّنا لا نقبل المبدأ الكونيّ الذي ينصّ على القيمة الأخلاقيّة المتساوية لكلّ البشر. فكما بيّنت دوفو تجد نظريات الرعاية «صعوبة هائلة في تفسير كيف ولماذا يتعيّن أن نكون محفّزين لمساعدة الغرباء» [Deveaux 1995b: 94]. ومن الغريب أن يكون جواب ترونتو عن ذلك، وهو جواب تقدّمه بشيء من التردّد، هو التالي : «قد نستطيع تجنّب معاملة البعض معاملة خاصة دون أن نعتنق مع

1- حول إدراج الاهتمام بالآخر البعيد عنا ضمن نظرية الرعاية، انظر Hoagland 1991; Card 1990: 102 وينتقد الموقفان تأكيد نودينغس أن أخلاق الرعاية تخصّ «القريب» بمعاملة خاصّة في العلاقة الرعائية.

ذلك مبادئ أخلاقية كونية، وإن تيسّر ذلك فستكون أخلاق الرعاية قد وُفّقت في إثبات قدرتها على الاستمرار» [Tronto 1987: 660-661][1].

ويتصوّر منظرون آخرون، لأخلاق الرعاية، هذا «النسيج من العلاقات الاجتماعية القائمة» على نحو أكثر اتّساعا. فتماما مثل ترونتو ترى غيلغن أن «كلّ فرد منغرس في جملة من العلاقات وتتمثل الأخلاق، في معظمها إن لم يكن في مجملها، في إبداء الاهتمام والتفهّم والقدرة على تبادل المشاعر مع الأفراد الذين ينتمون إلى هذا النسيج من العلاقات» [Blum 1988: 473]. لكن، وكما يلاحظ بلوم، «يمتدّ، لدى غيلغن، هذا النسيج من العلاقات البينشخصية ليشمل كلّ الكائنات البشرية ولا ينحصر فقط في حلقة الأقرباء» [Blum 1988: 473]. وكما صرّحت إحدى النساء، في التحقيق الذي أجرته غيلغن، نكون نحن المسؤولين عن هذا «الجمع الضخم من الكائنات الفرديّة» على نحو يصبح فيه «الغريب عضوا ينضاف إلى المجموعة وتجد نفسك مرتبطا به، لا لشيء إلا لأمر بسيط، وهو أنه كائن فرديّ مثلك تماما» [Gilligan 1982: 57، انظر أيضا 1982: 160]. وفي نظر غيلغن ليس التفاعل المباشر هو ما يصل، بالضرورة، بين الأفراد داخل هذا النسيج الضخم، وإنّما اشتراكهم في الصفة الإنسانية. وباعتبار أن تصوّر غيلغن لنسيج الصّلات البينشخصية يشمل دائما كلّ فرد، فإن التزام أخلاق الرعاية بحماية نسيج العلاقات ذاك يتضمّن، بدل أن يقصي، التأكيد على أن ما يحفّز الفعل، على مستوى هذه أخلاق، هو الحرص كما تقول غيلغن «على أخذ كلّ فرد في الاعتبار وعدم إقصاء أحد ولا خدش شعور أحد» [Gilligan 1982: 63].

بتأكيدهم على أن كلّ فرد يمكن أن يرتبط بنا «بفعل هذه الواقعة البسيطة المتمثلة في أنه شخص مثلنا» يبدو بطبيعة الحال أن أصحاب نظرية الرعاية يتبنّون مبدأ في الكونية. فحينما تصبح الرعاية «منفصلة عمّا تقتضيه علاقات متأصّلة في تاريخ خاص بنا وعندما نصبح لا نرى فيها إلا ما يعبّر عن الصفة الإنسانية المشتركة بين الأشخاص، الذين هم في حاجة إليها، وكلّ من يحتاجها، وكلّ من يكابد آلاما مّا، عندها «يغيب النزاع بين خصوصيّة الصلات البينشخصية وعموميّة المبدأ، وبزوال ذلك النزاع تكون بحوزتنا مقاربة تعمل على حلّ المعضلات الأخلاقية من خلال التماهي التعاطفيّ مع الأشخاص المعنيّن». هذا الضرب من الكونية «هو في آخر الأمر وثيق الصلة بضرب من الكونيّة تكرّسه صورة الملاحظ المحايد العنيّ» الذي نجده في النظريات الكانطيّة والمنفعيّة [Sher 1987: 184]. ولئن تجنّبت غيلغن استخدام لغة الكونية فإن بحثها «يدلّ على أن مفهوم الرعاية لدى النسويين ومعنى المسؤولية تجاه الآخر كثيرا ما يأخذان بعدا كونيّا» [Okin 1990: 158; Broughton 1983: 606; Kholberg 1984: 356].

1- في كتابها الأخير تقول ترنتو أننا قد نكون في حاجة لمبادئ العدالة كرافد لأخلاق الرعاية حتى نتجنّب مشكل الانحياز للقريب. [Tronto 1993: 170-1].

لذلك فالالتزام بـ«المحافظة على نسيج العلاقات الشخصية» يمكنه أن ينسجم مع مقتضى الكونيّة كما يمكن أن لا ينسجم معه. وذلك حسب طريقة تأويله. فقسم كبير من أدب أخلاق الرعاية ينتبه «إلى علاقة متوتّرة لكنّها خلّاقة» بين التصوّرات الكونية وتلك التي تكون أكثر «محليّة» لطريقة ارتباطنا بالآخرين [Ruddick 1984:239]. فمن جهة هناك دافع يجعلنا نتطلع إلى الكونيّة إذ يقول أصحاب نظريات الرعاية: «إننا نحقّق تقدّما أخلاقيا [..] من خلال توسيع المجال الذي نكون مُلزمين فيه بتوفير الرعاية والمحافظة على الروابط» [Meyers 1987: 142] حتى إن اقتضى ذلك منا «تغيير» بعض ممارسات الرعاية التي نتعاطاها الآن و«تعميمها» [Ruddick 1980: 222-226]. ومن جهة أخرى، هناك دافع حماية الروابط القائمة من أثر النزوع نحو الكونيّ. وتُشدّد نظريات الرعاية على أن «حسّ المسؤولية، الذي هو في صميم أخلاق الرعاية»، ينزع إلى الحيلولة دون «أن يسود موقف الحياد على حساب الصّلات الحميمة القائمة» [Meyers 1987: 142].

ويبدو أن معظم منظّري الرعاية يقبلون بتصوّر غيلغن لنسيج علائقي كوني، وإن كانوا يُفضّلون التشديد على ارتباطه بصيغة أكثر «محليّة» تقدّمها ترونتو. لكن كما يشير بلوم «لا نرى بوضوح كيف يمكن أن يكون توسيع مجال الرعاية، ليشمل الإنسانية قاطبة، قابلا للإنجاز» [Blum 1988: 473][1]. فكما لاحظت أوكين لا تتطرّق دراسات غيلغن إلى مسألة «كيف ستتصرّف النساء في مواجهة مآزق أخلاقية تتعلّق بنزاع بين حاجات أفراد من نفس العائلة ومصالحهم أو أصدقاء حميمين وحاجات أناس غرباء عنهم ومصالحهم «[Okin 1990: 158] ومآزق كهذه يصعب تكوين حكم في شأنها أو حلّها داخل إطار وجهة أخلاق الرعاية[2].

1- كما تلاحظ أوكين لا تتطرق أعمال غيلغن إلى مسألة «كيف يمكن أن يتصرف النساء إن وجدن أنفسهن في مأزق أخلاقي يتعلق بنزاع بين حاجات عائلاتهن ومصالحها وأقاربهن من جهة، ومصالح أناس لا يمتون لهن بصلة عاطفية وحاجاتهم من جهة أخرى» [Okin 1990: 158]. ويتمثل جواب روديك في القول بأنه «قد ينتهي الأمر بالأمّهات إلى اكتشاف أن خير أطفالهن مقترن بخير كلّ أطفال العالم مهما كانوا بعيدين عنهن» [Ruddick 1984: 239] وانظر أيضا :Held 1993 53]. (يمكن للقارئ العربي أن يطّلع على أحد الكتب المترجمة للعربية لـفرجينيا هلد أخلاق الرعاية الصادر بالانغليزية سنة 2006، وبالعربية 2008 عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت سلسلة عالم المعرفة. المترجم). لكن، يحقّ لنا أن نشكّ في هذه الصلة المفترضة بين خير طفل ما وكلّ الأطفال الآخرين. فحتى إن وُجدت صلة كهذه ستكون من طبيعة تنافسية وليست تكامليّة، بمعنى أن الموارد التي ستُخصص لطفل ما سيُحرم منها طفل آخر. فإن كانت الألية، التي من خلالها يتوسّع نسيج العلاقات، تتمثّل في إحداث وعي يكون بمقتضاه خيرنا الخاص مقترنا بخير الغير، يحقّ لنا أن نشكّ في مدى إمكان مثل ذلك التوسيع. ومن الإفراط في التفاؤل القول إن الحرص على رفاه الغرباء عنا لن يؤثّر سلبا على علاقاتنا العاطفية أو إن «عدم الإنصاف يؤثر سلبا على طرفين تجمعهم علاقة لامتكافئة» [Gilligan 1982: 174]. يعتبر هذا الموقف من روديك وغيلغن عن رغبة لديهما في إثبات أن المشكل، الذي تعزم نظريات العدالة معالجته، لا وجود له. فنحن هنا أمام صيغة نسوية من الرأي الماركسي والجماعتي القائل بأننا نستطيع تجاوز ملابسات العدالة. وعندما نزيح هذه الرؤية الساذجة سيكون عندها الالتزام، بوضوح، بمقتضى الحياد، وليس فقط الحرص على الحفاظ على العلاقات القائمة، هو وحده الكفيل بضمان تعميم مقتضى الرعاية الذي تروم غيلغن وروديك تحقيقه [Deveaux 1985b: 93].

2- كمحاولة لمجابهة هذا المشكل في إطار خاص ومحدّد يتعلق بسياسات الهجرة، انظر Baier 1996. وهي تقيم تقابلا بين وجهة الرعاية، التي تقبل بالمهاجرين الذين «ينتمون إلى شبكة من العلاقات والارتباطات الموجودة في البلد المضيف»، والوجهة الليبرالية، التي تريد أن تفتح الأبواب للمهاجرين على أساس مدى حاجتهم للهجرة. والنتيجة التي تصل إليها هي أن التمشي الأخير أكثر إنسانية، وأن الأوّل يتضمن مخاطر اعتماد سياسات هجرة إقصائيّة، كتلك التي اعتمدتها سياسة تشجيع «أستراليا البيضاء»، التي قبل وفقَها الأستراليون استقبال فقط المهاجرين البيض الذين يتقاسمون معهم وشائج وسمات

- احترام الإنسانية واحترام الفرد

وفـق بعض منظّري الرعاية تتمثل مشـكلة أخلاق العدالـة في أنها، وإن كانت تهمّ كونيا كلّ من يشـاركوننا صفة الإنسانيّة، فهي لا تكترث في حياة البشر إلا بتلك الصفة الإنسانية المشتركة بينهم بدل أن تهتمّ بجانبهم الفرديّ المميّز. ويعتبر هؤلاء المُنظّرين أن اهتمام نظريات العدالة لا ينصبّ «على الأفراد، بما هم مواضيع لانشـغال أخلاقيّ، إلا باعتبارهـم يحملون جملة من الخصائص ذات دلالة أخلاقية عامة ومتواترة» [Blum 1988: 475]. ولا تهتمّ العدالة إلا «بالآخر الجنيس» ولا يهمّها شأن «الآخر العينيّ».

وتفترض وجهة الآخر الجنيس أن نتمثّل كل فرد ككائن عاقل له نفس الحقوق وعليه نفس الواجبات التي نرتئيها لأنفسنا. وعندما نتبنى هذه الوجهة نتغاضى عن فردية الآخر وهويته العينيّة. ونحن نعلم جيّدا أن الآخر، مثلنا تماما، له مشـاعر ورغبات وحاجات ملموسـة غير أن أُسـاس كرامته، كإنسـان لا يتأتّى مما يميّزه عنّا، وإنّما مما يجمعـه بنا، كفاعلٍ وكمتكلّم عاقـل[..]. أما وجهة نظر الآخر العيني، فهي تفترض، في المقابل، أنّنا نتمثّل كلّ كائن عاقل كفرد متعيّن يحمل معه تاريخا وهوية واستعدادات وجدانية وانفعالية خاصة به. وباعتمادها هذا التصوّر تتغاضى هذه الوجهة عن كلّ ما نشترك فيه جميعنا [..]. وبمعاملة الآخر وفق معايير الصداقة والحبّ والرعاية لا أثبت، فقط إنسـانيته، ولكن أيضا فرديّته الإنسـانيّة [Benhabib 1987: 87, Meyers 1987: 146-147; Friedman 1987a: 105-110].

وكـما تُؤكّد بنحبيب وجهتا الآخر الجنيـس والعيني هما وجهتان مُكوّنتان تماما (وفعلا فهي تسـميهما «كونية الإحلال» و«كونيـة التفاعلية»). غير أن الرعاية، على خلاف العدالة، تلائم اختلافاتنا العينية أكثر من إنسانيتنا المجرّدة.

ولكن يبدو لنا أن الأبعاد التي أُعطيت لهذا الاختلاف مُبالغ فيها. فأوّلا، تسـتدعي أخـلاق الرعاية، عندما تقع كوْنتها، تلك الصفة الإنسـانيّة المشـتركة بيننا. وكما يلاحظ تشير، في اللحظة التي يُفترض فيها أن الرعاية والانشـغال «تسـتثيرهما الصفة الإنسـانية المشـتركة بين الأشـخاص المتعّنيـين أو تلك الحاجات التي يشـعرون بها والألم الـذي يكابدونه» يصبح عندها يُنظر إليهما «كجوابين يناسـبان تحديدا تلك الخصائص العامة والمتواترة» [Sher 1987: 184].

وثانيـا، لا تقف نظريات العدالة عند حدود احـترام الآخر الجنيس. وهذا ما يتجلّى مثلا في المنفعيّة التي ينبغي عليها أن تأخذ في الحسـبان تمايز الأفراد لتسـتطيع معرفة ما هي السياسـة التي تُرضي التفضيلات الفردية المختلفة. أما بالنسـبة لنظرية رولز، فالأمر ليـس بنفس الوضوح، حيث أن العديد من النسـويين يُقدّمـون، دون مفاجأة، الوضع البدئـيّ كنموذج لعدالة مجرّدة. فباعتبار أن الوضع البدئي، يسـتدعي أن يخلع الأفراد

ثقافيّة. انظر أيضا Hutchings 1999، وكذلك Robinson 1999 كنقاش لمدى وجاهة نظرية الرعاية، عندما يتعلّق الأمر بمسائل تخصّ العلاقات الدوليّة.

هوياتهم الخاصّة، فهو يُعدّ في رأيهم امتدادا لسنّة قديمة تنظر «إلى الهوية الأخلاقيّة كما لو كانت هوية مُنبتّة وغير مجسّمة» [Benhabib 1987: 81]. لكنّ هذا التأويل للوضع البدئيّ خاطئ. إذ كما تلاحظ أوكين:

يطلب منا الوضع البدئيّ، كفاعلين أخلاقيين، أن نعتبر هويات الآخرين وتطلعاتهم وارتباطاتهم مساوية لتلك التي لنا نحن مهما كانوا مختلفين عنا. وإن كان علينا، نحن الذين نعلم جيّدا من نكون، أن نفكّر كما لو كنّا في الوضع البدئي فعلينا حينها أن ننمّي في أنفسنا القدرة على المشاركة الوجدانية وعلى التواصل مع الآخرين للوقوف على حقيقة هذه الاختلافات. غير أن ذلك لا يكفي لتحفيز حسّنا في العدالة. ولا بُدّ لنا، لعلمنا بمن نكون وبما هي مصالحنا وتصوراتنا الخاصّة، أن نكون قادرين، أيضا، على إبداء درجة عالية من العطف، ولا بُدّ أن نحيط برعايتنا كلّ شخص مثلما نعتني بذواتنا [Okin 1989a: 246].

ولأمر كهذا «تظلّ نظرية جون رولز في العدالة خاضعة بالأساس إلى قدرة الفاعلين الأخلاقيين على الإحساس بأنهم معنيون بالآخر ويحيطونه برعايتهم، وعلى وجه الخصوص، عندما يكون مختلفا جذريّا عنهم» [Okin 1989a: 246]. وكثيرا ما يقول دعاة أخلاق الرعاية أن حلّ النزاعات «يقتضي اعتماد ضرب من القياس الاستقرائي والسياقي الذي يجعلنا قادرين على الحلول مكان الآخر وتقمّص دوره» [Harding 1987: 297]. وهذا تحديدا ما يطالبنا الوضع البدئي بفعله.

تتساءل بنحبيب إن كان «اعتناق وجهة نظر الآخر» هو حقا متطابق مع الضرب من القياس الذي نقوم به خلف حجاب الجهل باعتبار أن العدالة «تكمن في تلك الوجهة التي تميّز الآخر باعتباره منبتّا وغير مجسّم [..]. ويمكن طرح المشكل على النحو التالي: تعني التبادلية الأخلاقيّة، وفق رولز وكولبرغ، القدرة على اعتناق وجهة نظر الآخر والحلول محلّه بمقتضى فعل تخيّلي. لكن، ضمن ظروف الوضع البدئي يختفي، بفعل ستار الجهل، الآخر باعتباره مغايرا للذات» [Benhabib 1987: 88-89; Blum 1988: 475; Gilligan 1986: 240; 1987: 31]. لكن، في هذا القول تصوير خاطئ لطريقة اشتغال الوضع البدئي. فأن يُلزم الأفراد أنفسهم بالتفكير، على نحو يتغاضون فيه عن موقعهم الاجتماعيّ ومؤهّلاتهم الطبيعية وتفضيلاتهم الشخصية، عندما يفكّرون في غيرهم، لا يعني أنّ عليهم تجاهل التفضيلات والمؤهّلات والمواقع الاجتماعية للآخرين. وقد شدّد رولز، كما أسلفنا، على ضرورة أن يأخذ الأفراد، في الوضع البدئي، هذه المعطيات في الحسبان(انظر أعلاه الفصل 3 «حجّة العقد الاجتماعيّ»). فبنحبيب تنطلق من فرضيّة مفادها أن الوضع البدئي يُكره المتعاقدين على مراعاة مصالح الآخرين (الذين يصبحون جميعهم، وراء حجاب الجهل، «آخرين جنيسين»). غير أن الأثر الحقيقيّ لحجاب الجهل هو أن «[المتعاقد]، في الوضع البدئي، لم تعد تهمّه معرفة من يشاطره هذا الموقع وما هي مصالحه. فما يهمّ بالنسبة إليه هو رغبات كلّ فرد وتطلّعاته، داخل مجتمعه، لأن حجاب الجهل يرغمه على التفكير كما لو أنه كان أحد أفراد المجتمع» [Hampton

335 :1980]. وكما سبق أن رأينا يقتضي المُتعاطف المثالي لـهار نفس الشروط (انظر الفصل 2 «التفضيلات الأنانية»). وتعمل الإستراتجيتان، أي إستراتيجية المتعاقد المُحايد والإستراتيجية القائمة على فكرة المُتعاطف المثاليّ، على تَحمِل الأفراد على أخذ الآخر العينيّ في الاعتبار [Broughton 1983: 610; Sher 1987: 184][1].

- القبول بالمسؤوليات والمطالبة بالحقوق

باعتبار أن الضربين من الأخلاق كونيان وأنهما يحترمان فرديّتنا، مثلما يحترمان صفتنا الإنسانية المشتركة، فإن وُجد اختلاف بينهما لا بُدّ من البحث عنه على صعيد آخر وليس على هذا الصعيد. ويتمثّل تحديدا التدقيق الأخير الذي أدخلته غيلغن في أن أخلاق العدالة تُعامل الآخر من خلال مقتضى احترام الحقوق في حين أن أخلاق الرعاية تُعامل الآخر من خلال مقتضى تحمّل المسؤولية. لكن فيما يكمن الاختلاف؟ يتمثل جانب هامّ من السؤال كما تُبيّن غيلغن في أن تحمّل المسؤولية تجاه الآخر يقتضي موقفا إيجابيا يعبّر عن انشغال برفاهه، في حين أن الحقوق هي بالأساس آليات لتوفير الحماية الذاتيّة يمكن أن تُحترم في الوقت الذي يُترك فيه الآخر يواجه مصيره بمفرده. لهذا تنظر غيلغن إلى خطاب الحقوق كخطاب معبّر عن شكل من الفردانيّة والأنانيّة وتؤكّد أن واجباتنا تجاه الآخرين، إن قامت فقط على مبدإ صيانة الحقوق، ستقف عند حدود الالتزام المتبادل بعدم التدخّل في شؤون بعضنا البعض [Gilligan 1982: 22, 136, 147; Meyers 1987: 146].

قد ينطبق ذلك على النظرية الليبرتارينية في الحقوق. أما كلّ النظريات الأخرى في العدالة التي فحصتُها، إلى حدّ الآن، فهي تعترف بوجود واجبات بالمعنى الإيجابي نحو رفاهية الآخرين[2]. لهذا فحتى وإن كان صحيحا أن مبادئ العدالة تشدد على الحقوق

1- تقدّم أرس يونغ حجّة أكثر عموميّة لصالح الرأي الذي يقول إن «وجهة النظر المحايدة» تنفي الاختلافات وهي تقول: «يتعيّن على العقل المحايد أن يحكم انطلاقا من وجهة نظر تكون خارجة عن سياق الرؤى، التي يعبّر عنها الأفراد المنخرطون في علاقات تفاعل، وتكون قادرة على تجميع هذه الرؤى ضمن منظور كلي أو إرادة عامّة [..]. فمن هذه الوجهة المحايدة لا نحتاج إلى التشاور مع ذوات أخرى، لأن الوجهة المحايدة تأخذ دوما في الاعتبار كل وجهات النظر الممكنة [..] كما أن المتفرّج المحايد ليس في حاجة إلى مخاطبين لأن الوجهة المحايدة قد استوعبت كلّ وجهات النظر الأخرى المُحتَمَلَة» [Young 1987: 62]. لكن كما سبق أن رأينا تفترض الحيادية الرولزية أننا نأخذ في الاعتبار كلّ وجهات النظر الممكنة. ويبدو أن يونغ تخلط بين المقتضى الأخلاقيّ للحياد والمقتضى الايبستمولوجي للموضوعية والتجرّد: «بما هو خاصية للعقل ليس الحياد مجرّد موقف براغماتي في الإنصاف يتمثّل في اعتبار حاجات الآخرين ورغباتهم بنفس أهمية رغبات الذات وحاجاتها الخاصة. إذ يعبّر الحياد عن وجهة نظر العقل المنفصل عن كلّ ما هو رغبة أو مصلحة. فعدم الانحياز يعني هنا أن يكون الشخص قادرا على اعتناق وجهة نظر عامة وأن يدرك كيف ترتبط، ضمن ملابسات وضع ما، جميع المصالح ببعضها البعض وجميع وجهات النظر الواحدة بالأخرى، على نحو لا يكون مرئيا لكلّ وجهة نظر على حدة، بفعل انحيازها وعدم حياديتها. فالذي يفكّر وفق مقتضيات العقل الأخلاقي، هو إذن خارج عن الوضع الذي يكون موضوعا لتفكيره، ومتعاليا عنه، إذ لا يمثّل هذا الوضع أي رهان بالنسبة له، كما يفترض منه على الأقلّ أن يقف موقفا يبدو في ظاهره خارجيا وعلويا» [Young 1987: 60]. لكن في الحقيقة يمكن لنا قبول المقتضيات الأخلاقية للموقع البدئي كآلية تمكّن من أخذ مصالح الآخرين المتباينة في الاعتبار، دون أن نضع أنفسنا ضمن موقع ابستمولوجي متعال عن الوضع القائم والملموس. (وفي المقابل لا يضمن على الإطلاق رفض هذا المثل الأعلى أن تؤخذ مصالح الآخرين في الاعتبار).

2- حتى النظريات الليبرتارينية ليست في حاجة إلى نفي وجود واجبات أخلاقية موجبة في الرعاية وإن رفضت أن تكون تلك الواجبات نافذة بحكم القانون.

الفردية فهي تفرض علينا واجبات تجاه الآخر. وعلى هذا النحو تحديدا تقدّم بعض النساء اللاتي استجوبتهن غيلغن رؤيتهن لأخلاق الرعاية. فإحدى تلك النساء تقول ما يلي: «يتألّم الناس وهذا ما يمنحهم حقوقا ويحمّلهم مسؤوليات» [ورد ذكره في Broughton 1983: 605]. صحيح أن بعض النساء «يفكّرن أكثر بمقتضى المسؤوليات التي يتحملن مما يفكّرن بمقتضى الحقوق التي يمتلكن» لكن من الممكن أن يشعرن بالمسؤولية تجاه الآخر لأنهن يعتقدن أن له الحقّ في الرعاية «وأن نفترض عكس ذلك هو أن نخلط أطروحة مقبولة عموما، مفادها أن النساء يبدين اهتماما أقلّ من الرجل بحماية حقوقهنّ، ورأي مغاير له تماما مفاده أن النساء أقلّ استعداد من الرجال للاعتقاد بأن للأفراد حقوقا (أو لتبني أي رأي مماثل على صعيد الممارسة)» [Sher 1987: 187].

وإن تخلّينا عن التصوّر الليبرتاريني للحقوق، الذي يعرّفها من خلال مقتضى عدم التدخّل، سيتلاشى هذا التمييز بين الحقوق والمسؤوليات [Okin 1990: 157]. فكما يبيّن براوتن يبدو أن غيلغن والأشخاص اللذين استجوَبتهم يستحسنون فرضية وجود شيء من قبيل «حق كلّ شخص في الاحترام كفرد» و«واجب احترام الآخر وعدم خدش شعوره». وسيصعب عندها «أن نرى فيما تقوم به شيئا غير عزو حقوق وتحديد واجبات أكثر أو أقلّ إلزاما أو ألاّ نرى أيضا فيما تعلنه غير إقرار لمبادئ من أجل الرفاه الشخصي والانشغال العنيّ بالغير» [Broughton 1983: 612]. وفعلا ترى العديد من منظّرات الرعاية وجوب أن تقوم الحقوق بدور أساسيّ ضمن نظرية الرعاية [Tronto 1993; 147-8; Held 1993: 75].

وحتى إن ألحّت غيلغن على الاختلاف الأساسي بين النظريتين الأخلاقيتين، لا تبدو هي نفسها متأكدة من طبيعة العلاقة بينهما. فهي «تتردّد بين ثلاثة مواقف من هذه العلاقة: (1) أنهما متنافرتان ولكنهما مقبولتان معا من وجهة معيارية؛ (2) متكاملتان ولكن يشوب علاقتهما توتّر تفاعليّ؛ (3) كلّ واحدة عديمة الفاعليّة دون الأخرى ولا بُدّ أن تُعتمدا معا» [Flanagan & Jackson 1987: 628]. ولن نفاجأ بمثل هذا التردّد لو عرفنا كما سبق أن بيّنت أن المفاهيم المفاتيح التي استخدمتها غيلغن للتمييز بين الضربين من النظريات الأخلاقية ليست بمثل ذلك التعارض الذي تتصور هي وجوده[1].

وإن لم تكن مفاهيم الحقوق والمسؤوليات مفاهيم أخلاقية متعارضة إلا أنه يوجد اختلاف بينهما حول نوع المسؤولية الذي يفرضها كلّ واحد منها علينا. وفي رأي سندرا هاردنغ يبيّن عمل غيلغن أن «الألم الذي يُحسُّ ذاتيا يبدو في أعين النساء لاأخلاقيًا،

1- في رأي بعض الكتاب ليست صعوبة التوفيق بين الضربين من الأخلاق من طبيعة مفهومية وإنما تطورية. فبالنسبة لغيلغن تتأصّل مختلف مكوّنات مراحل التطور الأخلاقي في تجارب الطفولة التي تكون متباينة جوهريا. فتجربة اللامساواة والقصور تولّد لدى الطفل الرغبة في البحث عن الاستقلالية والمساواة في حين أن العلاقات الحميمة والتعلّق بأشخاص تولّد لديه مشاعر الحبّ والرأفة [Gilligan 1987: 20]. وإن كان الأمر كذلك يمكن لأشكال مختلفة من المشاعر أو من ممارسة السلطة الأبوية يعيش في ظلّها الطفل أن تؤثّر في قدرته على استيعاب مختلف مكوّنات الأخلاقية [Flanagan & Jakson 1987: 629].

سواء اعتبر عادلا أم لا»، في حين ينزع الرجال «إلى اعتبار أن ما هو لاأخلاقي هو فقط تلك الأوضاع الموضوعية من اللاعدالة دون الاهتمام بمسألة إن كانت تسبّب ألما نفسيا أم لا» [Harding 1982: 237-238; 1987: 297]. فالرجال مثلا لا يشعرون بأنهم مُلزمين أخلاقيا بواجب تخفيف أو إزالة آلام شخص سببها له إهماله وتهاونه في حق نفسه ويكون هو المسؤول عمّا هو فيه لا غيره. ويتعلق الأمر هنا بحالة يحضر فيها الألم النفسي ولكن تغيب عنها الصفة الموضوعية من اللاعدالة. لهذا لا يرى الرجال أنفسهم ملزمين بواجب أخلاقي مّا. أما بالنسبة للنساء، فلا تقترن لاأخلاقية المعاناة النفسية بوجود لاعدالة موضوعية.

هناك إذن فارق كبير بين أن نأخذ كأساس لمطالبنا الأخلاقية المعاناة الذاتية أو انعدام الإنصاف. هل أن هذا هو الاختلاف الرئيسي بين الرعاية والعدالة؟ صحيح أن معظم منظّري العدالة يربطون القضايا الأخلاقية بالمظاهر الموضوعية لغياب الإنصاف لا بالمعاناة الذاتية. وهذا ما تقوم عليه، كما رأينا، الفكرة الليبرالية التي تعتبر الناس مسؤولين عن اختياراتهم (الفصل3)[1]. لكن ما هو أقلّ وضوحا هو إن كانت أخلاق الرعاية تقول إن الأذى النفسي يمكنه أن يشكّل أساسا لمطالب أخلاقية، وإن كانت كلّ أشكال الأذى الشخصيّ تشكّل، لوحدها فحسب، أساسا للمطالب الأخلاقيّة. أن نهتم بمصير شخص ما لا يعني بالضرورة أن نشعر بواجب نحوه يُلزمنا بتلبية رغباته أو تجنيبه كلّ ألم أو خيبة أمل. وفي الواقع لم تُنر لنا مُنظِّرات الرعاية السبيل، إلى حدّ الآن، حتى نقف على حقيقة العلاقة بين المعاناة الذاتية واللاعدالة الموضوعية والواجبات الأخلاقية. وقد تؤدّي مختلف تصوّرات أخلاق الرعاية إلى نتائج متباينة. فمن السابق لأوانه إذن القول بوجود خلاف جوهري في هذه النقطة بين أخلاق الرعاية وأخلاق العدالة. وإن كانت نقاط الاختلاف ليست واضحة بما يكفي فمن الأرجح أن ينزع دعاة الرعاية إلى التركيز على المعاناة النفسية بدل اللاعدالة الموضوعية كأساس للواجبات الأخلاقية[2]. وقبل التطرق إلى الأسباب التي تكمن وراء هذا التثمين للمعاناة الشخصية سأنظر في الدوافع التي تجعل دعاة العدالة يفضّلون التركيز على اللاعدالة الموضوعية. وسأبيّن أن التشديد على اللاعدالة، وإن اتّسم ببعض المعقولية، فهو لا يكون مشروعا إلا ضمن بعض السياقات التي تهمّ التفاعل بين أشخاص راشدين وأكفاء. وقد لا يكون لذلك التشديد مشروعية إلا عندما تكون هذه التفاعلات متمايزة بدقّة عن العلاقات التي يمكن أن تكون لنا مع أشخاص يعانون شكلا من

1- ومع ذلك تعترف معظم نظريات العدالة بواجبات من قبيل تلك التي يُلزم بها «فاعل الخير» نفسه وهي واجبات لا تتأسس على حالات من الحيف لها وجود موضوعي.

2- لننظر في الأسطر التالية المقتطفة من نص لـ غيلغن: «تنظر وجهة العدالة بانتباه إلى مشاكل اللامساواة والاضطهاد وتعمل على تكريس مثال أعلى للتبادلية والاحترام المتساوي. أما وجهة الرعاية فهي تنظر بانتباه إلى مشاكل اللامبالاة والإهمال وتعمل على تكريس مثال أعلى قوامه الاهتمام بالحاجات والاستجابة لها. ويُعتبر الأمران الأخلاقيان -لا تعامل غيرك بظلم ولا تُدِر ظهرك لمن هو في حاجة إليك- عن كلّ هذه المشاغل» [Gilligan & Attanuci 1988: 73].

التبعيّة. وإن كان ذلك كذلك، سيصبح الحوار بين العدالة والرعاية ذا صلة لا تنفصم بالجدل حول التمييز بين الكوكبة العامّة والكوكبة الخاصّة.

لماذا يعتبر منظّرو العدالة أن حصر مسؤولياتنا تجاه الآخرين بمبادئ العدالة أمر هام؟ إن كانت المعاناة الشخصية تولّد ضرورة واجبات أخلاقية، يمكنني عندها أن آمل أن يرى معتنقو أخلاق الرعاية أنفسهم معنيين بكلّ مصالحي الخاصة. ولكن وفق نظريات العدالة يمثّل ذلك تجاهلا لأمر وهو أن عليّ تحمّل كامل مسؤولية تطلّعاتي. ومن وجهة نظر العدالة لا يحقّ لي أن أطلب من الآخرين أن يكونوا مهتمين بمصالحي لأن بعضها يندرج حصرا ضمن دائرة مسؤوليتي ولا يُعقل أن يتخلّى الآخرون عن مصالحهم من أجل مساعدتي على تحقيق مصالحي الخاصّة.

فلنأخذ مثال شخص كثير السخاء يجود بوقته وماله، عندما يكون أحد أصدقائه في ضائقة، إلا أنه كثير التبذير، عند الإنفاق، مما وضعه بدوره (ولخطإ منه) في ضائقة مالية ومُلزما بالتالي بالاتّكال على أصدقاء أو أقرباء له للمساعدة من أجل الخروج من مأزق سبّبه له سوء التقدير لديه. فهل يحقّ له أن يعوّل على مثل تلك المساعدة؟ هل نحن مُلزمون أخلاقيا بمعالجة ما سبّبه سوء تقديره عند الإنفاق؟ إن فكّرنا، وفق مقياس المعاناة الشخصية، سنتصرف دون روح المسؤولية إذا امتنعنا عن مساعدته. وإن شعر ذلك الشخص بمعاناة شخصية، فعلينا إذن إزالتها، حتى وإن كان المتسبب هو نفسه لسوء تقديره للظروف ولإفراطه في العطاء. وعلى خلاف ذلك ترى أخلاق العدالة أنه هو الذي برهن عن قصر في النظر وعلى انعدام لروح المسؤولية وأنه لا يحقّ له أن يتوقّع منا أن نخفّف عنه المعاناة. فأفعاله وحدها المسؤولة عما حدث له وليس من الأخلاق جعل الآخرين يدفعون مكانه ثمن سوء تقديره.

وإذا نظرنا إلى الجدل من هذه الوجهة يصبح الخلاف بين المعاناة الشخصية واللاعدالة الموضوعية موضوعا لجدل حقيقي لأننا نستطيع أن نتّخذ مواقف متباينة حول درجة المسؤولية التي يتعيّن علينا تحمّلها فيما يخصّ رفاهيتنا الخاصة. ومن وجهة نظر أنصار الرعاية يكون كلّ من يركّزون على اللاعدالة الموضوعية يتفصّون من مسؤولياتهم الأخلاقية الحقيقية ويحصرون مجال المسؤولية في حالات تتجلّى فيها اللاعدالة وهم بهذا يدفعوننا إلى تجاهل حالات من المعاناة كان يمكن تجنيب الناس شرّها. ومن جهتهم يؤكّد أنصار العدالة أن تثمين المعاناة الشخصية يجعلنا نتخلى عن مسؤولياتنا الأخلاقية الخاصة ونقبل بأن لا يدفع من هو سيّئ التقدير ثمن أخطائه. وذلك يؤدي إلى تشجيع السلوك غير المسؤول ومعاقبة السلوك المسؤول.

لهذا فالجدل بين العدالة والرعاية ليس جدلا بين نظرية في الحقوق وأخرى في المسؤولية. إذ أن هذه الأخيرة هي في لبّ أخلاق العدالة. فليس لأن لأقراني حقوقا وإنما لأن لهم مسؤوليات تجاهي تكون واجباتهم الأخلاقية نحوي تقف عند حدود

مقتضيات العدالة. فقسط من مسؤولياتي تجاههم يتمثل في تحمّل مسؤولية تطلعاتي وتكاليف تفضيلاتي. وكما بيّن رولز، تقوم نظريته في العدالة على افتراض أن «قدرتنا على تحمّل مسؤولية تطلعاتنا» [Rawls 1982b: 169]. وفي المقابل، ينتهي الأمر بمن يربطون الواجبات الأخلاقية بالمعاناة الشخصية، بدل ربطها باللاعدالة الموضوعية، إلى نفي صفة الفاعل المسؤول عنّا، إذ يتعيّن عليهم الإقرار عندها «أنّه من غير المعقول وحتى من اللاعدل أن نعتبر الناس مسؤولين عن تفضيلاتهم وأن نطلب منهم أن يتدبّروا شؤونهم بأنفسهم قدر ما استطاعوا» [Rawls 1982b: 168]. وبما أن رولز يرى أننا قادرين على تحمّل هذه المسؤولية، تفترض نظريته في العدالة أنه لا يجب على الأفراد أن يعيشوا في مستوى أرفع مما تتيحه لهم إمكاناتهم وأن عليهم إخضاع تطلّعاتهم إلى مستوى الدخل الذي يحقّ لهم أن يأملوا في الحصول عليه. ويترتّب عن ذلك أن شخصا متهاونا أو مفرطا في التبذير لا يمكن أن يأمل من أولئك الذين تصرّفوا بمسؤولية أن يدفعوا تكاليف سوء تقديره: «ليس عدلا أن تتقلّص مواردهم وهم يعملون على تجنيبه تحمّل نتائج عدم حيطته وانضباطه» [Rawls 1982b: 169]. وإن كان علينا تجنيب الآخرين كلّ معاناة شخصية سيكون لزاما على الأفراد الذين يعملون بكلّ مسؤولية من أجل توفير الرفاه لأنفسهم أن لا يكفّوا عن تقديم التضحيات لمساعدة من تعوزهم روح المسؤولية وفضيلة التبصّر وحسن التقدير، وهو ما لا يكون منصفا[1].

ولكن القول بأنه يتولّد حتما عن المعاناة الشخصية واجب أخلاقي ما ليس فقط قولا غير صائب وإنما يمكن أن يُستعمل للتستّر على ضروب من القهر. فالمعاناة الشخصية مرتبطة بالانتظارات الاجتماعية ومجتمع غير عادل يولّد لدى الأفراد انتظارات غير عادلة. لنأخذ مثلا العلاقات الأسرية التقليدية، تلك التي في داخلها «لا يَخْدِم الرجال النساء بنفس المستوى الذي تخدم به النساء الرجال» [Frye 1983: 9, 10; Friedman 1987a: 100–101; Grimshaw 1986: 216–219]. فالرجال يعتقدون أن من واجب النساء خدمتهم ولذلك يشعرون بألم كلّما ألزموا بتقاسم إكراهات العمل المنزلي. وفي الواقع «كلّ محاولة لتغيير علاقة قهر واستغلال تؤدّي إلى خسارة يتكبّدها أحد الأطراف المعنيّة. إذ سيُحرم من الرفاه والخدمات والتقدير التي كان يحظى بها من قبل. ويمكن أن يُفهَم التدهور الذي عرفه وضعه على أنه افتقاد للرعاية» [Grimshaw 1986: 218]. فالمضطهدون سيراقبون بدقّة كلّ تقلّص لامتيازاتهم، في حين يكون، في

1- هناك قلق مرتبط بهذا يتخوّف من أن تجيز أخلاق الرعاية التدخل على نحو أبوي في حياة الناس لإنقاذهم مما يقدّر الراعي أنه اختيار أخرق أو غير متبصّر أو أنه سيسبّب متاعب نفسية. ويبرز ذلك خاصة عندما يتعلق الأمر بالأطفال ويصبح مثيرا للقلق في حالة أناس رشّد وأكفاء. ولتجنّب ذلك يشدّد بعض مناصري أخلاق الرعاية على ضرورة أن يقوم الاعتناء بالآخرين على اعتراف بقدرتهم على إدارة شؤونهم بأنفسهم بكلّ مسؤولية وعلى احترام تلك القدرة. لكن إن صحّ ذلك فسنعود القهقرى إلى تلك الرؤية لواجباتنا تجاه الغير على أنها قائمة على اجتناب الحيف الموضوعي أكثر مما هي قائمة على اقتضاء حمايتهم من المعاناة النفسية، على الأقل عندما يتعلق الأمر برشّد أكفاء. وترى ناريان أن احتمال الزيغ نحو نزعة أبوية أمر كامن في خطاب الرعاية لا فقط على مستوى العلاقات بين أعضاء المجتمع الواحد، وإنما أيضا على مستوى العلاقات بين المجموعات البشرية في العالم. وهي ترى أن الاستعمار الأوربي لإفريقيا وآسيا قد سُوّغ أساسا من خلال خطاب يتعلّل بالرعاية وبمسؤولية الرجل الأبيض في رعاية الأعراق المتخلّفة. [Narayan 1995: 133–5].

أغلب الأحيان، المُضطهدين متآلفين على نحو لا يعيشون فيه القهر كمعاناة شخصية: سيكيّفون تفضيلاتهم على نحو يقلعون فيه عن الرغبة في الأشياء التي يعرفون أنهم لن يستطيعوا الحصول عليها.

ولهذا يمكن أن يكون في اعتبار المعاناة الشخصية أساسا للواجبات الأخلاقية، طريقة في جعل القمع مستعصيا على الملاحظة. وفي المقابل، من وجهة العدالة، لن يكون للمعاناة الشخصية التي يشعر بها المضطهدون أي وزن أخلاقيّ، إن كانت ناتجة عن انتظارات لامشروعة وأنانيّة. فالمطالب العادلة تحدّد من خلال الانتظارات المشروعة للأفراد لا من خلال انتظاراتهم الفعليّة. (وهذا ما يفسّر لنا كيف أن نظريات العدالة لا تؤكد فقط أن المعاناة الشخصيّة خالية من الدلالة الأخلاقية، بل إن اللاعدالة في الظروف الموضوعية تكون لاأخلاقية حتى وإن لم ينجرّ عنها ألم شخصي، مثلما يكون الأمر في حال يتحقّق فيه التآلف الاجتماعي على نحو يقبل فيه المضطهدون شروط اضطهادهم [Harding 1987: 297]. وفي هذا المعنى «تفترض الأشكال المقبولة أخلاقيّا للرعاية وللرابطة الاجتماعيّة شروطا قبليّة للعدالة ولأحكامها» [Kohlberg 1984: 305][1].

ويطرح اعتماد المعاناة الشخصية كأساس للواجبات الأخلاقية مشكلا آخر. فهو يحمّلنا مسؤولية ضئيلة تجاه خيرنا الخاص ويثقل كاهلنا بعبء مسؤولية تجاه خير غيرنا. فإن اقتضت معاناة الآخرين بالضرورة رعاية من لدننا فلا حدود فيما يبدو لواجبنا في مساعدتهم. وحتى إن قمنا بأكثر ما نستطيع فعله لصالح غيرنا، وانتبهنا جيّدا لرغباتهم وعملنا على تلبيتها، فستبقى، مع ذلك، دوما رغبة ما كان يمكننا إرضاؤها ولم نقم بذلك. وأمر كهذا سيتفاقم أكثر إذ كلّما علم شخص ما أننا على استعداد لمساعدته كلّما عوّل أكثر علينا وتألّم أكثر إن لم نَمد له يد العون[2]. ويترتّب عن هذا ضغط أخلاقي متواصل ومتصاعد على موارد الفرد من زمن وطاقة، مما يحرمه من القدرة على مزاولة تنفيذ مشاريعه الخاصة بكلّ حرية [Dancy 1992].

وبهذا تقوّض فكرة المعاناة كمصدر للإلزام الأخلاقي الثقة في مبدئي الإنصاف والاستقلالية الذاتية في نفس الوقت. ويدرك العديد من دعاة أخلاق الرعاية مثل هذا المشكل ولذلك يسعون إلى وضع حدود إلى ما يجوز للآخرين انتظاره منا. ففكرة أن من واجب النساء التضحية بمصالحهن وبمشاريعهن في الحياة من أجل أزواجهن أو

1- يرى بعض المؤلفين أن غيلغن، بتغافلها مشكل علاقات الاضطهاد، تعرّض حجّتها إلى خطر الوقوع في «الماهوية الأخلاقية». فهي «تفصل صفات الرعاية والحفاظ على الصّلات الشخصية عن ظروف اللامساواة والاضطهاد التي تستدعي تلك الصفات وتطالب بعد ذلك أن تُعتبر كلّ صفة من هذه الصفات على حدة وفق استحقاقها الخاص» [Houston 1988:176]. وكما تلاحظ ترنتو «إن كان الحفاظ على نسيج من العلاقات هو القاعدة التي تنهض عليها أخلاق الرعاية لن يكون من الممكن التفكير عندئذ إن كانت هذه العلاقات جيّدة وسليمة وتستحقّ أن نحافظ عليها» [Tronto 1987: 660; Wilson 1988: 17-18].

2- انظر مناقشة بوبيك لمشكلة «الملك الأناني». ففي جماعة تعتمد مبدأ الرعاية لا يستطيع الأناني أن يحتال فقط على من يمنحونه عنايتهم لأن هؤلاء يعلمون أنه يستفيد منها وإنما سيصبح عمليا صاحب نفوذ على المتطوّعين للرعاية [Bubeck 1995: 176].

أبنائهن ليست في آخر المطاف إلا جزءا من تلك الأيديولوجيا التي تكرّس هيمنة الذكور والتي وظّفت طيلة قرون عديدة لتبرير استغلال النساء. أكيد أن أنصار نظريات الرعاية لا يتبنّون مثل تلك الأيديولوجيا ولا يرغبون أيضا في إدامة استغلال النساء. لذلك نراهم يشدّدون على مدى اختلاف تصوّرهم لأخلاق الرعاية عن الصُّوَر النمطية التقليدية القائمة على المَيز الجنسي لمعنى استعداد النساء للتضحية بأنفسهن ولجعل مصالح الجميع فوق مصالحهن الشخصية. ووفق غيلغن نحن في حاجة إلى التمييز بين تصوّر للرعاية «ناكر للذات»، تجعل وفقه النساء مصالحهن رهينة مصالح الآخرين، عن تصوّر آخر للرعاية «مُنصف للذات» حيث تتعلّم النساء كيف تعتنين أيضا بذواتهن وليس فقط بالآخرين [Gilligan 1982: 149; Bubeck 1995: 194].

وبالفعل هذا التحوّل في اتجاه تصوّر للرعاية «مُنصف للذات» هو ما يميّز في رأي البعض ضرب من أخلاق الرعاية «النسوية» عن ضرب آخر، من أخلاق الرعاية «النسوية»، يحضّ النساء على التضحية بذواتهن [West 1997; Gilligan 1995: 122; Bubeck 1995: 194]. فلا يكفي أن نوصّف أخلاق رعاية بأنها أخلاق نسائية حتى نضفي قيمة على أعمال النساء في مجال الرعاية، إذ لا بُدّ من أن نتأكّد أن هذه الأعمال لم تكن على حساب حريتهن وحقهنّ في المساواة. فعلى أخلاق الرعاية إذن أن تَضمن أن النساء لسن متضرّرات وأن عنايتهن بالغير لا تفرض عليهن العزلة ولا تمثّل استغلالا لهن، كما لا يجب أن تمنع أعمال الرعاية، النساء من المشاركة الفعّالة على قدم المساواة مع غيرهن من الرجال في الحياة العامّة والحياة السياسيّة. ويقتضي ذلك أيضا أن تتمتع النساء، مساواة مع الرجال، بالقدرة على التحكّم في عملية تقديم الرعاية من حيث الأهداف وشروط الإنجاز[1]. فأخلاق الرعاية النسوية التقليدية، التي تشجّع النساء على التضحية بذواتهن، تفرض عليهن مسؤولية في تقديم الرعاية لا تعرف حدودا، في حين أنهن لا يتمتّعن إلا بسيطرة محدودة على الظروف التي يقدّمن أو يُسدين فيها الرعاية [Sevenhuijsen]. أما في أخلاق الرعاية النسوية [الجديدة] فيتقاسم النساء والرجال معا مسؤولية الرعاية على نحو أكثر إنصافا، تماما مثلما يتقاسمون معا القدرة على تحديد الظروف الاجتماعية التي يقدّمون فيها الرعاية.

فمنظّرو أخلاق الرعاية يعترفون إذا بالحاجة إلى وضع حدود أمام ما يجوز للناس انتظاره ممن يمدّ لهم يد العون. ويذهب البعض إلى القول أن على فاعل الرعاية أن ينتبه إلى حاجته هو إلى الاستقلالية الشخصية. وبمعنى آخر ينطوي مفهوم الرعاية على معنى التبادليّة أو التشاركيّة، مما يفترض وجود حدود معقولة لما يحقّ للآخر أن ينتظر منّا القيام به لصالحه، دون أن يسدي لنا هو خدمة ما كمقابل [Ruddick 1984: 238, Gilligan 1982: 149; Noddings 1984: 105]. وهذه هنا بعض الطرق التي يمكن

1- حول خطر أن تُستغلّ النساء بسبب قيم الرعاية الاجتماعية، انظر West 1997; Bubeck 1995: 174-85; Card 1990; Hoagland 1991; Houston 1985; Bowden 1996: 180.

لدعاة نظرية الرعاية توخيّها لينأوا بأنفسهم عن تلك المعادلة الساذجة التي تصبح فيها المعاناة الشخصية مساوية لإلزام الأخلاقيّ[1].

ولكن ما هي الدرجة من الاستقلالية الذاتية التي يحقّ لنا المطالبة بها لأنفسنا؟ وما هو مستوى التبادلية الذي يحقّ لنا إلزام الآخر باحترامه دون السكوت اللامسؤول عن معاناة الغير؟ في توافق مع تمشّيهُن العام ترى منظّرات الرعاية أنه لا يمكن أن تتمّ معالجة النزاع بين الاستقلالية الذاتية والمسؤولية حيال الغير وفق كلّ سياق على حدَة. وعلى خلاف ما يقوله أحد الرجال، الذين استجوبتهم غيلغن، حين صرّح أنه لا بُدّ أن نعتبر المشكل مثيلا لـ«معادلة رياضية» يكمن حلّها في صيغة «الربع للغير والثلاث أرباع للذات عينها» [Gilligan 1982: 35, 37]، يرى دعاة الرعاية أن علينا تقدير صلاحية كل مقتضى من مقتضيات الاستقلالية الذاتية والمسؤولية «على قاعدة ما يكون من المعقول أن نأمل من الفرد الذي هو موضوع رعايتنا تحقيقه وما يُعقل أن نأمله منه باعتبار علاقة الرعاية التي تربطنا بـه» [Wilson 1988: 20]. وعلى عكس أخلاق العدالة لا تعمل أخلاق الرعاية على حلّ هذه الإشكالات من خلال نسق شامل من القواعد المجرّدة، يتجاوز الحالات الفردية الخاصة للأشخاص، ولا يكترث بطبيعة علاقاتهم الخاصّة. فكما بيّنت مونيك دوفو أن نأمل من نظرية الرعاية أن تمدّنا بوصفات أو بمبادئ لمعالجة هذه النزاعات هو أن نطلب منها أن تعمل على صياغة «نظرية كبرى» مثل النظريات الأخلاقيّة الأخرى أو معادلة لها، في حين أن الإشكال يكمن برمّته في مدى حاجتنا إلى مثل تلك النظرية وفي مدى جدواها [Deveaux 1995a: 117][2].

أكيد أنه من الحكمة تجنّب بعض الصيغ التبسيطية من قبيل «الربع للآخرين والثلاث أرباع لي». ففي المقام الأوّل، وكما تبيّن نظريات الرعاية، توجد، في الحقيقة، أشكال عديدة من الرعاية، لكلّ «واحدة منها منطق أخلاقي خاص بها. فرعاية الأمّ لطفلها تختلف عن الرعاية التي يوليها شخص إلى أصدقائه التي تختلف بدورها عن

1- يخشى بعض الكتّاب أن تكون نزعة الأمومة والتضحية بالنفس، الموجودة في المذهب التقليدي لأخلاق الرعاية، متأصلّة أيضا في مفاهيمنا حول «الرعاية»، لذلك يرون أن من الأفضل تأسيس الأخلاق النسويّة على مفاهيم أخرى مختلفة كالثّقة [Baier 1986; 1994; Govier 1997; 1999] والمشاركة الوجدانية [1987 Meyer] والعطوبيّة [Mendus 1993]. تشترك كلّ هذه المقترحات في نفس المنطلق لأخلاق الرعاية وهو أن الاتجاه الكاسح للنظرية الأخلاقيّة والسياسيّة يعكس وجهة نظر «ذكورية» بالأساس في التطرّق إلى القضايا الأخلاقية وأننا ستعلّم وجهات نظر أخرى لو نظرنا بتمعّن في طريقة النساء في معالجة تلك القضايا. كما أنها تشترك جميعها في التشديد على ضرورة اعتماد تصوّر للأشخاص، يثمّن الجانب «العلاقاتي»، وعلى مقاربة «سياقية» للأخلاق وعلى نظرة واقعية إلى الارتباطات البشريّة. لهذه الأسباب تشترك، كما يلاحظ كومين، هذه الصياغات البديلة للأخلاق النسوية في نفس نقاط القوّة والضعف. وتواجه جميعها بالخصوص صعوبة حماية الناس الذين يثقون/يرعون/يشاركون وجدانيًا، من كلّ محاولات الاستغلال أو التوظيف لجهودهم [Koehn 1998].

2- «يواصل الليبراليون معاملة وجهة نظر الرعاية على أنها نظرية أخلاقية كبيرة ويوجّهون لها النقد على هذا الأساس. وجوابا على هذا النقد يقول أنصار الرعاية أن مقاربتهم تناقض النظريات الأخلاقية الكبرى لأنها تنظر إلى العالم وفق مفردات السياق والوشائج والتجارب الفعلية لا الافتراضية. وهم يرفضون الدعوة إلى التوافق مع المفهوم الليبرالي كمفهوم ويعتبرون أن هذه الرغبة في التوافق قد حجبت في الماضي النقد الشامل للفلسفة الأخلاقية وللممارسة الإيثيقية الذي قامت به الكاتبات النسويات المدافعات عن الرعاية» [Deveaux 1995a: 117].

الرعاية الأخلاقية التي تقدّمها ممرضة أو ناشط في الحقل الاجتماعيّ»[1]. وكما أشارت بيتا باودن «يحمل معه التحوّل من علاقات غير اختيارية إلى علاقات اختيارية وطوعيّة، ومن أطر منظمة على نحو غير رسميّ إلى أطر منظّمة على نحو رسميّ، ومن الحميمي إلى العلنيّ والعموميّ، حريّات ذات مغزى لنا وكذلك مسؤوليات وإكراهات تفرض نفسها وتحدّد إمكان الرّعاية» [Bowden 1996: 144]. وباعتبار أنه لا يوجد تصوّر للرعاية يكون «جوهريا» أو «توحيديا» [Bubeck 1995: 222-36] لا يمكن أن توجد أي قواعد مجرّدة تحدّد لنا كيف نوازن في مجال أخلاق الرعاية بين مقتضى الاستقلالية الشخصية وحسّ المسؤولية.

ومع ذلك هذه إحدى الحالات التي تكون فيها القواعد المجرّدة ذات فائدة كبيرة. فإن أردنا أن لا تَنسحق حريتنا، في مزاولة تنفيذ مشاريعنا، تحت ثقل مقتضيات الرعاية بالآخر لا يتعيّن علينا عندها أن نضع فقط حدودا لمسؤوليتنا الأخلاقية، بل يجب أن تكون هذه الحدود مُتوقّعة أيضا. إذ لا بُدّ أن نعرف مسّبقا على ماذا سنعتمد وما الذي يدخل في حيز مسؤولياتنا إن أردنا أن نُصمّم مشاريع لأنفسنا على المدى البعيد. فلا يحسن بنا أن نعلم في آخر لحظة أن لا أحد في حاجة اليوم إلى رعايتنا الأخلاقية وأننا أحرار في أخذ إجازة أخلاقيّة. فللتمتّع بمزايا الإجازة لا بُدّ من التخطيط لها، مسبّقا، مما يفترض أن نكون على علم، من الآن، بما سنكون مسؤولين عنه لاحقا. وهو ما يفترض أن لحظة تعيين من المسؤول تجاه الآخر لا يرتكز قرارنا بالكامل على مُتطلبات الظروف الآنيّة.

ذلك هو الأمر مثلا لحظة اتخاذ القرار داخل مؤسسة ما حول من الموظّف الذي سيتمتّع بعُطلة، فلا أحد يسأل عن الشخص الذي يمكن الاستغناء عن خدماته. إذ يحصل كلّ موظّف على عطلته، وفق جملة من الضوابط، حين يحين دوره. مما يترتّب عنه حرمان بعض الرغبات التي كان يمكن أن تجد سبيلا للتحقّق لو تمّ اعتماد إجرائية في اتخاذ القرار أكثر مراعاة للظرف الخاص (قد يفضّل البعض غياب هذا الموظّف أو ذاك). لكن إن أردنا تحقيق تطلعاتنا على نحو معقول، لا بُدّ أن نضع أهدافنا في مأمن من تأثير نزوات من يحيطون بنا. في هذا المضمار تصون القواعد المجرّدة الأهداف الخاصّة بكلّ واحد منّا وتجعلها في مأمن من النزوات المتقلّبة لغيره من الناس.

وبطبيعة الحال لدعاة أخلاق الرعاية الحقّ في التأكيد على أن بعض العلاقات تستدعي مقاييس مغايرة حتى يتسنى لنا الموازنة بين مقتضى الاستقلال الذاتي وروح المسؤولية. فلا يمكن مثلا أن ننتظر من الأطفال نفس الاحترام للاستقلالية الذاتية ولروح التبادلية، بنفس المستوى، الذي ننتظره من الكبار (سأعود إلى هذه النقطة لاحقا). لكن في

1- كاستعراض مفيد لمنطق هذه الأشكال الثلاثة من الرعاية انظر Bowden 1996. وفي حين رأت العديد من منظّرات أخلاق الرعاية في الأمومة نموذجا لأخلاق الرعاية [Nodding 1984; Ruddick 1984a; Held 1993]، ترى مارلين فريدمان أن علاقات الصداقة الحميمة بين النساء يمكن أن تكون منوالا واعدا أفضل (وأقل عاذير) للأخلاق النسوية.

حالات التفاعل بين رُشّـد أكفاء يكون أفضل السبل للتوفيق بين الاستقلالية الذاتية والمسؤولية هو في تقنين البعض من مسؤولياتنا، على نحو مسبّق، بدل إجراء تقييم متواصل لها، أو إعادة تقييمها على ضوء الظروف والمستجدّات الخاصّة.

هـل يدلّ هذا اللجوء إلى قواعد مجرّدة على أن العدالـة تتجاهل «فرديتنا الخاصّة»؟ صحيـح أن العدالة لا تطالب، في هذا المضمار، بتعديل تصوّرنـا لما نعتبرها «انتظارات معقولة» لتتلاءم مع الحاجات الخاصّة بمحيطنا. فحقوقنا وواجباتنا قد تحدّدت على نحو مسبّق بقواعد مجرّدة وليس مـن خلال درس حاجات الآخرين وتقييمها وفق سـياقها الخـاص. ولكنّ ذلـك لا يُعدّ دليلا عـلى لامبالاتنا تجاه خصوصية هـذه الحاجات، فالقصـد من وضع الخصوصيـة بين معقوفين، وغضّ النظر عنهـا، هو حمايتها على نحو أفضل. فبقدر ما تكون مطالبنا مقترنة بحسابات متعلّقة برغبات كلّ شخص ومرتبطة بالظروف الخاصّة به وبقدر ما تكون مشاريعنا رهينة رغبات الآخرين ونزواتهم المتقلّبة بقدر ما نكون عاجزين عن التخطيط لمشـاريع شـخصية على المدى البعيد. فليكون للاسـتقلالية الذاتية معنى لا بُدّ أن تعضدها قُدرة على التوقّع تقتضي بدورها شـيئا من التحرّر من إكراهات السياقات والأطر المخصوصة.

وبالفعل سـيحرم تطبيقنا لهذه القواعد المجرّدة بعض الأشخاص من تحقيق البعض من رغباتهم العارمة. لكن، كما سـبق أن رأينـا، تفترض أخلاق العدالة أن يكون أناس رشّـدا وأكفاء قادرين على تعديل تطلعاتهم وفق مقاييس عموميّة. وباعتبار أن قواعد أخلاق العدالة معلومة عموميا، سـيكون المتـضرّرون، بفعل تطبيق القواعد المجـرّدة، أشـخاصا تكوّنت لديهـم، إما بفعل الإهمـال أو نتيجة للرعايـة المفرطة، التـي أحيطوا بها، تفضيلات لا تكفيهم المـوارد، التي يمتلكونها على نحو مشروع، لإشـباعها. وحـالات كهذه، يمكن أن تظهر، وسـيكون عندها مجتمع يسـتنجد بقواعد عامة، بدل التقدير الشخصيّ للحاجات، وفق السياق الخاص لكلّ منها، أقلّ اكتراثا، بلا ريب، بمعاناة مثل هؤلاء الأشـخاص. فوحدهم سـيكونون المسؤولين عن تطلّعاتهم وسـيكون من الظلم أن يطالبـوا غيرهم بتضحيات، حتى يوفّروا عنهم عناء تحمّل عواقب تصرّفهم غير المسؤول.

وتثير، في إطار أخلاق الرعاية، صعوبة تخصيص حيز للاستقلالية الشخصية مشكلا مماثلا لذلك الذي تطرحه الأخلاق المنفعيّة (انظر الفصل 2). ففي كلتا النظريتين يجد الفاعل الأخلاقي نفسـه أمام «مسـؤولية لا محدودة» تقتضي منه «العمل في سياق سببي تحدّده تطلّعات الآخرين». فتتحدّد تطلعات الفاعل عند ذلك، «وفق كلّ التفضيلات التي يسـتطيع تلبيتها، انطلاقا من موقعه، مما يعني أن تطلّعات الآخرين سـتوجّه إلى حدّ بعيـد، وإن كان على نحو غير متعيّن، قراراتـه ولن تترك له بالتالي المجال لأن يحقّق،

على نحو مستقلّ رغباته والقناعات الخاصّة به» [Williams 1973: 115][1]. ولا يجب أن نتعجّب من مثل هذا التوازي لأنه وإن كان منظّرو الرعاية يرفضون الاستنجاد المنفعي بمبدإ التاويج، إلا أن كلتا النظريتين تُؤسّسان الواجبات الأخلاقية على فكرتي المعاناة الشخصية والسعادة وليس على فكرة موضوعية حول ما هو غير العادل. لذلك تتأوّلان الاهتمام بالآخر كاستعداد يبديه الفرد للتجاوب مع الحاجات الراهنة لغيره. ولكننا لن نستطيع حماية الاستقلالية الذاتية والامتثال لمقتضى العدالة إلا إذا نظرنا إلى هذا الاهتمام، لا كجواب فقط عن تفضيلات موجودة على نحو مسبّق، وإنما على أنه يشكّل حالة تسهم في تكوّن تلك التفضيلات ذاتها. فلحظة تحديد ما هو التوزيع العادل لا بُدّ على الأفراد أن يولوا الأهمّيّة إلى مبادئ العدالة عند تحديد ما هي التطلّعات والحاجات التي يحقّ تلبيتها بدل الاهتمام بالتطلّعات الخاصّة بالآخرين. وكما يبيّن رولز، في إطار أخلاق العدالة يُعدّ الأفراد مسؤولين على تحديد «طموحاتهم وتطلعاتهم وفق ما يحقّ لهم أن يأملوه على نحو معقول». ومن لا يتقيّد بهذه المبادئ قد يُحرم من تحقيق الرغبات التي يوليها أيّما أهمية في حياته، والناس يعلمون أن «قيمة مطالبهم لا تتأتّى من حدّة الرغبة لديهم ومدى تشبّثهم بتحقيق حاجاتهم» [Rawls 1980: 545]. وهذا ما يعود بنا ثانية إلى اللاعدالة في الشروط الموضوعية باعتبارها أساس الواجبات الأخلاقية وليس المعاناة الشخصيّة أو التطلّع إلى السعادة.

ويمكن لنا الآن أن نتبيّن لبّ الحقيقة الثاوي وراء التعارض بين أخلاق الرعاية وأخلاق العدالة. في رأي ترونتو تُركّز أخلاق العدالة على ملكة حفظ القواعد بدل التركيز على اكتساب حسّ أخلاقي وعلى تطبيق المبادئ المجرّدة بدل تقييم الحاجات الخاصة بالأفراد حسب السياقات. وغالبا ما يُقدّم هذا الجدل، في مجال الكفاءة والقياس الأخلاقي، بين النزوع إلى التجريد والنزوع إلى الالتصاق بالسياقات الملموسة، على أنه مختلف عن الجدل بين الحقوق والمسؤوليات باعتبارها مفاهيم أخلاقيّة. وهو أمر كثيرا ما يُنظر إليه على أنه جدال ذو طبيعة ابستمولوجية وكأن نظرية العدالة تتصور المبادئ

1- من غير الصحيح إذن الزعم بأن غيلغن تشاطر ويليامز رأيه في أن مبدأ الحياد «مشطّ في مطلبه» أو تشاركه أمله في أن نتوصّل من خلال التأكيد على أهمية «وجهة النظر الشخصية» إلى تخليص مشاريعنا الخاصة من إكراهات تفرضها علينا الأخلاق [للإطلاع على وجهة مغايرة انظر Adler 1987: 205, 226; Kittay & Meyers 1987: 8]. فكما تلاحظ بلوم ينظر ويليامز إلى المشاغل الشخصية على أنها «مشروعة من وجهة النظر الشاسعة للعقل العملي أكثر مما هو الأمر من وجهة النظر الأخلاقية الصرفة. وفي المقابل تحتجّ غيلغن ... بأن الرعاية وتحمّل المسؤولية في إطار العلاقات الشخصية تمثلان عنصرا هاما من الأخلاقية ذاتها التي تختلف اختلافا بيّنا عن الحيادية. وفي نظر غيلغن يوجد كلّ فرد داخل نسيج معطى من العلاقات وتتمثل إحدى الخصائص المميّزة، وإن لم تكن الوحيدة للسلوك الأخلاقي، في أنه يبرهن عن قدرة على الاعتناء بالأشخاص اللذين يوجدون في خضمّ تلك العلاقات وعلى التفهّم لظروفهم وعلى التعاطف معهم [..] ولا تعبّر العلاقات التي تندرج ضمن المجال الشخصي التي يدافع عنها ناغل وويليامز (رغم الأوهام التي علقّها عليها هذان المؤلفان) عن ظاهرة الرعاية وعن روح المسؤولية ضمن العلاقات الشخصية كما لا تفسّر لنا أيضا لماذا يتعلّق الأمر بظاهرة أخلاقية على وجه الخصوص» [Blum 1988: 473]. ويستنتج بلوم أن آراء غيلغن «تختلف كثيرا» عن النقد الذي وجّهه ويليامز لفكرة الحياد دون «أن تدخل مع ذلك في نزاع معه» [Blum 1988: 473]. لكن يظلّ في هذا القول شيء من سوء التقدير لأهمية المشكل لأن ما يهمّ ويليامز هو، فيما يبدو، التأكيد على القيمة غيرا لأخلاقية للمشاريع الشخصية وحماية هذه القيمة غير الأخلاقية من اكتساح الأخلاق لها في حين أن غيلغن تودّ إضفاء صبغة أخلاقية على هذا الضرب من العلاقات الذي يعزو له ويليامز قيمة من طبيعة غير أخلاقية.

المجردة على أنها أكثر «موضوعية» أو أكثر «معقولية»، في حين ترفض نظريات الرعاية مصطلح الموضوعية باعتباره لا يستقيم من الناحية الابستمولوجية [انظر مثلا Jaggar 1983: 357; Young 1987: 60][1]. وقد أشرت إلى أن هذا التعارض بدا لي مبالغا فيه باعتبار أن هذا الضرب من التجريد الذي يتضمنه التفكير، وفق ما يقتضيه مفهوم العدالة، لا يقصي ضرورة الانشغال بالسياق الخاص (لا بُدّ من ضرب من الحسّ الأخلاقي ليكون شخص ما ضمن هيئة محلّفين في المحكمة مثلا). لكن حتى لو كانت العدالة أقلّ اهتماما بالسياق فسيمثّل ذلك مشكلا من طبيعة أخلاقية لا ابستمولوجية. وما يجعل أخلاق العدالة تشدّد على أهمية تعلّم القواعد وتطبيقها هو أن ذلك ضروري لتحقيق الإنصاف واحترام الاستقلالية الخاصة للأفراد. فإن كنا نريد أن نتمتّع باستقلالية فعليّة، علينا أن نعرف مسبّقا ما هي مسؤولياتنا ولا بُدّ لهذا التحديد للمسؤوليات أن لا ينشغل كثيرا بتقييم كلّ تفضيل شخصيّ وفق سياقه الخاص. وهو ما يجعل بعض الأشكال من المعاناة الشخصية حتمية ولا يمكن تجنّبها. وإن كانت بعض الأشكال من المعاناة الشخصية لا تؤسس لواجبات أخلاقية تقع على عاتق الآخرين، فلا بُدّ أن يعرف الناس مسبّقا ما هي حتى يعدّلوا تطلّعاتهم على نحو يأخذون فيه في الاعتبار هذا المعطى. ولهذين السببين نكون في حاجة إلى قواعد أكثر تجريدا وأقل ارتباطا بالسياق الخاص[2]. فكلّ الخلافات حول أهميّة السياقات الخاصة بالنسبة للكفاءة والقياس الأخلاقي ناجمة إذن عن خلاف رئيسي حول قيمتي الإنصاف والمسؤولية الشخصية كمفاهيم أخلاقية. وليس التعارضان الأوّلان إلا نتيجة للثالث.

لو كان العالم متكوّن فقط من أقوام رشّد ذوي جسم سليم لكانت لدينا أسباب مقنعة في اعتماد مقاربة العدالة بقواعدها العمومية، التي تدلّنا على كيفية الموازنة بين مقتضى الاستقلالية الذاتية وحسّ المسؤولية. وكما رأينا، في كامل هذا الكتاب، صيغت العديد من نظريات العدالة على نحو يجعلنا نعتقد وكأن العالم يتكوّن برمّته من أناس رشّد سليمي الأبدان وتتجاهل تلك القضايا المتعلقة بولادة هؤلاء وبتنشئتهم وبكيفية تحقيق حاجات ذوي الاحتياجات الخاصة[3]. وكثيرا ما ينساق منظرو العدالة

1- يقترن ذلك بالنزعة المنتشرة لتمييز الرعاية عن العدالة اعتبارا لخصائصها الشكلية أكثر من اعتبار قيمتها الجوهرية. وهي نزعة تلاحظها بوبيك وتنتقدها، انظر Bubeck 1995: ch.3

2- يتعلق مقتضى قواعد عمومية بالديمقراطية أيضا. عندما يدافع أنصار أخلاق الرعاية على أن الحلّ للمشاكل الأخلاقية لا يمكن أن يكون من خلال مبادئ أو قواعد عمومية، وإنما من خلال حسّ أخلاقي سليم يمارسه فاعل أخلاقي ناضج، لا نستطيع عندها أن نمنع أنفسنا من استحضار حجج بعض المفكرين المحافظين التي تقول إن القادة السياسيين غير مُلزمين بالانصياع الأعمى لقواعد الديمقراطية [انظر مثلا Oakeshott 1984]. وفي رأيهم لا بُدّ من الثقة في فطنة الحكماء من القادة السياسيين ودرايتهم بدل تشديد الرقابة عليهم والتوجّس منهم، لأنه كثيرا ما يكون تحليلهم وقياسهم من النوع المُضمَر، الذي يعسُر عرضه على نحو تام وبيّن. وفي الواقع مثلما هو الأمر مع قواعد العدالة يمكن لنا أن نطالب القادة السياسيين بالتقيّد بمعايير تسويغ تكون معلنة وواضحة للعموم، لا لأنها أكثر موضوعية وإنما لأنها أكثر ديمقراطية. انظر [Dietz 1985] للإطلاع على نقد لأخلاق الأمومة يلومها على تجاهلها القيم السياسية مثل الديمقراطية.

3- أحد تفسيرات ذلك كنا قد عرضناه سابقا ويتمثل في القول بأن للفلاسفة الذكور مصلحة في عدم مساءلة التقسيم الجنسي للعمل ما داموا يستفيدون منه، لكنّ آنات باير تقترح تفسيرا آخر، فهي ترى أن أكبر المنظرين في مجال الأخلاق ضمن المأثور الغربي «ليسوا من الرجال فحسب وإنما هم في معظمهم من الرجال الذين كانت لهم القليل من العلاقات مع النساء (وبالتالي كانوا قليلي التأثر بهن)» فقد كانوا في معظمهم من «الكنَسيين، الذين يكرهون النساء ومن العُزّب

ضمنيا وراء التصوّر الهوبزي الذي يوصينا، عند بلورة نظرياتنا «بالنظر إلى الناس كأنهم ينبعثون على سطح الأرض فجأة مثل الفِطَر ويبلغون النضج الكامل دون الحاجة إلى رعاية من أحد»[1]. فتربية الأطفال والاعتناء بذوي الاحتياجات الخاصة يقع إما تجاهلهما أو اعتبارهما أمرا «طبيعيا» تقع معالجته داخل الأسرة التي هي دائرة تكون، في رأيهم، خارج مجال انطباق نظرية العدالة.

فإن كان البالغون سنّ الرشد يكتفون فقط بالانبثاق على سطح الأرض تماما مثل الفِطَر فلن تطرح عند ذلك فكرة أننا مسؤولون عن الغايات التي وضعناها لأنفسنا أي إشكال ولن نكون عندها معنيين إلا بالأشكال الموضوعية لانعدام الإنصاف. لكن عندما نُدرج الرعاية بذوي الاحتياجات ضمن مجال العدالة يُصبح الأمر أكثر تعقيدا. وينفي رولز عن الرغبات الذاتية كلّ بعد أخلاقي إذ «يبدو أن من يدافعون عنها يفترضون أن المواطنين عاجزين عن التحكّم في تفضيلاتهم كما لو تعلّق الأمر بنزوع أو غريزة طبيعية لا فكاك منها» [Rawls 1982: 168-169]. ويتأكّد هذا الافتراض في مواضع عدّة. فموقف رولز، في ما يخصّ المعاناة الشخصية، يظلّ صائبا طالما أننا تقيّدنا بأشكال التفاعل على الصعيد العمومي بين أشخاص بالغين سنّ الرشد (غير مُعوّقين ويتمتعون بالكفاية العقلية) في حين يُستبعد تماما من مجال اهتمامنا المرضى والفاقدون للسند والأطفال[2]. ويشدّد رولز على أن التفاعل بين الرشّد السليمين من الإعاقة هو «الموضوع الأساسي» للعدالة. لكن إن أجلنا النظر أبعد من الكوكبة العامة سيتراءى لنا هذا «الموضوع الأساسي» في مظهر آخر مثلما يلاحظ كالن، إذ «نمرّ طيلة حياتنا حتما بمراحل من التبعية من المرحلة الأوّلية إلى الأخيرة. لكن إن

الطهرانيين» عكست فلسفاتهم ما تميّزت به حياتهم، كأناس رشد، من «برودة ومن علاقات باهتة بين أناس راشدين أحرار ومتساوين تقريبا لكنهم غرباء عن بعضهم البعض» [Baier 1986: 247-8]. وتجلب باير الانتباه إلا أن قلّة فقط من هؤلاء المنظّرين كانوا آباء وأزواجا ولو كان الأمر غير ذلك، حتى بالمعنى التقليدي للزواج البترياركالي، لكان أولى هؤلاء أهمية أكثر لقضايا الأسرة وما تفترضه من روابط ولنوعية الفضائل والوشائج التي تكون جماعة إنسانية في حاجة إليها لتعزيز وجودها وديمومتها عبر الأجيال.

1- هوبز «مفاهيم فلسفية أوّليّة حول الدولة والمجتمع»، ورد ذكره لدى Pateman 1991: 54. وفي كتابها المنشور سنة 1989 بيّنت أوكين، بتفصيل، كيف يسلّم الجماعتيون والمساواتيون الليبراليون بوجود الأسرة القائمة على «التمييز الجنسي»، بل أنهم يتعاملون مع الوضع الخاص بها خارج سياق العدالة. وفي كلّ الأحوال يأخذ المنظّرون «كائنات بشرية راشدة ومستقلّة كمواضيع لنظرياتهم دون الاكتراث بالمسار الذي قطعته حتى تصل إلى ذلك الوضع. نحن نعلم أن الكائنات البشرية لا تتطور وتصل إلى سنّ النضج إلا نتيجة رعاية كبيرة وعمل شاق تقوم فيه النساء بالقسط الأكبر. لكن، عندما يتحدّث منظّرو العدالة عن «العمل» فهم يقصدون بذلك العمل المأجور الذي يُنجز في إطار السوق. وعليهم لذلك أن يدركوا أن النساء في إطار أسرة ذات بنية قائمةٍ على التمييز الجنسي تواصلن أداء عملهن المتمثل في إطعام الأطفال وتنشأتهم اجتماعيا وتأمين ملجأ لعلاقات حميمة دون أن يتقاضين أجرا مقابل ذلك، وهو عمل لو انقطع لانعدمت المواضيع الأخلاقية التي ينظّرون لها. فهذه الأنشطة تتمّ فيما يبدو خارج النطاق الذي تغطيه نظرياتهم، فالأسرة لا تُفحص على ضوء معايير العدالة التي يضعونها.» وتباعا لذلك تستنتج أوكين ما يلي: «إنّ «الفرد» الموضوع الأساس لنظرياتهم هو الذكر ربّ المنزل التقليديّ الشريف ... إلى حدّ بعيد تظلّ نظريات العدالة المعاصرة والقديمة، على حدّ السواء، تدور حول رجل له نساء في بيته» [Okin 1989b: 9, 10, 13].

2- في الوقت الذي تعترف فيه معظم النظريات الليبرالية بأن لنا واجبات نحو غيرنا من الذين يعتمد وجودهم علينا (انظر الفصل 3 أعلاه)، توحي لنا كتابات النسويين كأن هذه الواجبات تتمثل فقط في ضمان قسمة للموارد تكون مُنصفة للأطفال والمعوّقين. وهي لا تتطرق إلى واجباتنا في تأمين الرعاية لمن هم في حالة اعتماد على غيرهم [V. Held 1995b: 130].

صادفنا الحظّ في الأثناء وفُزنا بقدر من النفوذ أوفر واستقلالية أكبر نسبيا فليس ذلك إلا نصرا زائلا وعابرا» [ورد ذكره في Zaretsky 1983: 193].

ومن جهة أخرى لا تكون فكرة المعاناة الشخصية كمصدر لواجب أخلاقي صائبة إلا قياسا على نمط علاقات الرعاية التي تجمع بين الآباء والأبناء. فالرضيع مثلا ليس مسؤولا عن حاجاته وهو قاصر عن السهر على راحة والديه: «لا يقْدر الأطفال على المعاملة بالمثل في ما يخصّ الرّعاية وحياتهم تقتضي ضربا من التفاني والرّعاية المُكثّفة»، ولهذا السبب لا تكون الرعاية بالأطفال منوالا تنقاس عليه علاقات التفاعل بين البالغين الرشّد. وكما لاحظت قريمشو يفترض غالبا دور الأبوين «التسامح والقبول والتحمّل بكلّ رصانة لسلوكيات تُعدّ مشينة ولا يُتسامح معها في العلاقات بين أناس رُشّد[..]. فأن نرى في العلاقة بين الأم والأبناء المصدر الرئيس «للفضائل» أو التفضيلات النسائية هو أن نلزَمَ الصمت حيال وضع يُصبح فيه تحمّل المشاق خنوعا واستكانة ويتحوّل فيه الاهتمام المشروع بالآخر إلى غمّ دائم وتغدو فيه الرعاية ورهافة الإحساس نكرانا للذات» [Grimshaw 1986: 251-253].

وباختصار، لقد وقعت بلورة نموذجي العدالة والرعاية من خلال حالات مختلفة فكّر فيها كلّ صاحب نظرية على حدة، ولا يبدو أن أحدا من هذين النموذجين يصلح لفحص جميع واجباتنا الأخلاقية. فهل يتعيّن علينا القول عندئذ أن أخلاق الرعاية تصحّ على علاقاتنا مع من هم من ذوي الاحتياجات الخاصة في حين أن أخلاق العدالة لا تخصّ إلا علاقاتنا مع أشخاص رُشّد مستقلّين بذواتهم؟[1] إن ما يزيد المشكل تعقيدا هنا أن توزيع الرعاية هو ذاته مسألة عدالة. فقد اعتبرت نظريات العدالة على نحو مُضمر أن سهر بعض الأشخاص (النساء) على راحة غيرهن يندرج ضمن مخطّطهنّ في الحياة وينمّ عن رغبة طبيعية لديهن. كما اعتبرت هذه النظريات أيضا أن الرعاية بذوي الاحتياجات الخاصة لا تفرض واجبا أخلاقيا على جميع الناس. ولكن وكما تُبيّن باير لا يمكننا تصوّر الرعاية كمجرّد مشروع من مشاريع الحياة ولا كذلك كإلزام أخلاقي يفرض نفسه على كلّ مشاريعنا في الحياة لأن «تشجيع البعض على رعاية هذه الفضيلة وإعفاء البعض الآخر منها يجعل من دُفعوا صوبها موضع استغلال ممن أُعفوا منها. وفي معظم المجتمعات يكون التخلي عن المسؤولية تجاه المرضى والأشخاص الفاقدين للسند والأطفال وإيكالها إلى شريحة خاصة يخدم مصلحة البعض ويسمح لهم بأن يدّخروا جهدهم لخدمة تصوّرهم الخاص للحياة وللخير. وكثيرا ما يكون تصوّرهم ذاك هو الأقلّ إيثارا للغير». وبطبيعة الحال «كانت هذه البروليتاريا الأخلاقية التي ظلّت طويلا غير مرئية متكوّنة بالأساس من النساء» [Baeir 1987b: 49-50]. وإن أردنا الحرص على أن لا تستغلّ المشاعر الحرّة للبعض «المشاعر الملزمة وغير الحرّة عموما»

1- يسمّي ترنتو ذلك إستراتيجية «الاحتواء» التي استخدمها أغلب المنظّرين حتى يتمكّنوا من احتواء التحدّي الذي مثّلته النظرية الإعتنائية أمام النظرية السياسية التقليدية أو على الأقل للحدّ من خطورته [Tronto 1993].

للبعض الآخر -أي مشاعر أولئك الذين يسهرون على الأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة- فلا بُدّ عندها أن لا تعتبر نظريتنا السياسية «الانشغال بالأطفال ممن ولدوا ومن سيولدون لاحقا كشكل من الإحسان الاختياري يظل تقدير مداه وكيفية تحقيقه أمرا موكولا إلى الأفراد يحدّدونه على هواهم. فإن أرادت النظرية أن تكون الأخلاق التي تدافع عنها ناجزة فعلا فلا بُدّ أن تكسب لها أنصارا بدل أن تكتفي بالتعويل على حسّ في الرعاية تحفّزه غريزة الأمومة» [Baier 1987b: 53-54; 1988: 328].

ويعني ذلك أن علينا النظر إلى بعض الأنشطة وأعمال الرعاية كواجبات مواطنيّة - هامة بقدر أهمية واجب دفع الضرائب أو واجب الخدمة العسكرية - تنطبق على الرجال والنساء على حدّ السواء[1]. وعلاوة على ذلك، تقتضي إزالة مظاهر التفرقة الجنسية، كما سبق وأن رأينا، لا إعادة التوزيع للعمل المنزلي فحسب وإنما أيضا إعادة صياغة التمييز بين العام والمنزلي. علينا التفكير مثلا في سُبل أخرى لإدماج أدوار الأمومة داخل الفضاء العام بدل حصر وظيفة تربية الأطفال ضمن المجال المغلق والمنفصل للمنزل. فأخلاق العدالة لا تكتفي فقط بافتراض أننا قوم رشّد مكتفون بذواتنا بل هي تفترض كذلك أننا رشّد وفي حلّ من كلّ مسؤولية مباشرة تجاه ذوي الحاجات الخاصة. وعندما يُلزَم الأفرادُ بتلبية حاجات (لا يمكن التنبؤ بها) لأشخاص ذوي احتياجات خاصة فلن يكونوا قادرين على ضمان تحقيق حاجاتهم هم رغم أنها متوقّعة ومعلومة. وقد تفترض صورة الاستقلالية بما هي بلورة للمشاريع الخاصّة على ضوء مقاييس مجرّدة ومتابعة إنجازها بكامل الحرية أن توكل مسؤولية رعاية ذوي الاحتياجات الخاصة إلى الدولة أو إلى أي طرف آخر. وتجدر الملاحظة هنا كم أن مُنظّرات أخلاق الرعاية قليلات الحديث عن الاستقلالية الذاتية بما هي بلورة للمشاريع الشخصية والتزام بغايات فردية وكم يُطيل بالمقابل المنظرون الذكور الحديث عنها. ومن وجهة أخلاق الرعاية لا تمثّل، وفق باير: «الاستقلالية الذاتية مثالا أعلى... فهناك ضرب من الحرية يكون فعلا مثاليّا كحرية التفكير والتعبير، أما حرية أن «يحيا الشخص كما يشاء» فهي لا تمثّل بالنسبة للأفراد تطلّعا وجيها» [Baier 1987a: 46]. وفي نفس السياق تذهب روديك إلى أن عقلية الأمومة تفترض التطلع إلى «موقف ميتافيزيقي بالأساس» تسميه صيانة وهي تفترض «أوْلويّة مقتضى الحفاظ على الاكتساب». ووفق ذلك يتغلّب

1- حول فكرة الرعاية لذوي الاحتياجات الخاصّة أو لمن يعانون عطوبية ما باعتبارها واجب مواطنة انظر Held 1993; Tronto 1993; Bowden 1996; Bubeck 1995 . من الواضح أن هذه المراجعة تُدخل تطويرا كبيرا على التصوّر التقليدي للمواطنة الذي يسلّم على نحو مُضمَر بأن المواطن هو الكائن «المستقلّ»، والذي يمكن أن يكون من يقدّم الرعاية لمن هو في حاجة لها، لكنّه لا يكون هو ذاته في حاجة إلى الرعاية [Young 1995b]. هناك فكرة أقوى من تلك ترى أنه يجب تعريف المواطنة كعلاقة وكممارسة اعتنائية وأن يُنظر إليها من خلال نفس القيم والفضائل التي نجدها في علاقات الرعاية التقليدية كتلك التي نراها في الأمومة أو الصداقة [Sevenhuijsen 1998: 66; Bowden 1996: chap.4]. نجد هذه الفكرة مقترنة بالفهم «الأمومي» للمواطنة الذي تعرّضنا له في الفصل 7، والذي يقترح أن نرى في الأمومة منوالا للمواطنة عموما [Nedelsky 2000; Held 1993; Ruddick 1987]. ويقول نسويون أخرون أن المواطنة، وإن كانت تستطيع أن تتضمن كعنصر من عناصرها واجب الرعاية، فهي تتضمن أيضا الفضائل والعادات السلوكيّة التي يمكن أن تتميّز عن تلك التي نجدها في الأمومة وفي علاقات الرعاية الأخرى ويمكن حتى أن تتناقض معها [Dietz 1985; 1992; Nauta 1992; Mandus 1993; Mouffe 1992a].

في رأيها الحرص على الحفاظ على الروابط القائمة على مقتضى إنجاز طموحات جديدة [Ruddick 1984a: 217; 1987: 242]. وقد رأت نسويات أخريات أننا في حاجة إلى تعويض «الاستقلالية الذاتية» الليبرالية كغاية بـ«الفعل» أو بـ«النزاهة» كغاية وجيهة [Abrahams 1999; Higgins; 1997; Card 1996][1]. وفق هذه الرؤية لا يعني الالتزام بالحرية لدى النساء وضع الأسس التي تتيح لهن الانصراف إلى تحقيق مشاريعهن الخاصة بعيدا عن الحاجات المتغيّرة لهذا الشخص أو ذاك بقدر ما يعني الاستعداد إلى الاستجابة إلى تلك الحاجات بشجاعة وبروح مبادرة وابتكار، بدل روح الرضوخ والتسليم بالأمر الواقع. وأي تصور أوسع من هذا لمعنى الاستقلالية لا يمكن إلا أن ندفع، كمقابل له، التخلّي عن إحساسنا بمسؤولياتنا[2].

هل نحن قادرون على تحمّل المسؤولية، تجاه ذوي الاحتياجات الخاصة، دون التخلّي عن الصورة التي رسمناها عن معنى الاستقلالية الذاتية، ودون التخلّي أيضا عن معاني العدالة والمسؤولية التي تجعل ذلك ممكنا؟ إنّه من السابق لأوانه الإجابة عن ذلك[3]. لقد شيّد منظّرو العدالة صروحا مذهلة البناء من خلال إعادة حَبكِ المفاهيم التقليدية حول الإنصاف والمسؤولية، ولكن، بإدامتهم تلك العادة القديمة في تجاهل المشاكل الأساسية التي تطرحها مسؤوليّة رعاية الأطفال والرعاية لذوي الاحتياجات الخاصّة تظّل هذه الإنجازات الفكرية قائمة على مقدّمات متهافتة. ولا بُدّ لكلّ نظرية في المساواة بين الجنسين أن تُجابه، حتىّ تنال رضاءنا، هذه المشاكل وكذلك التصوّرات التقليدية للحياة الخاصة وما تتضمنه من تفرقة جنسية وأن تعمل على معالجتها بدل التستّر عليها.

1- إن هذا التفضيل لمفهوم أكثر محدودية للفعل (أو حتى «فعلا» بالمعنى السطحي للعبارة) يستمدّ جزءا من مسوغاته من النظر في واجبنا في رعاية علاقاتنا انطلاقا من فكر الرعاية وكذلك من النقد المابعد حداثي للفكرة السائدة حول ذات متسقة مع نفسها تختار أفعالها. كمحاولة لربط نظرية الرعاية بما بعد الحداثة انظر: Hekman 1995 Sevenhuijsen 1998; white 1991; Flax 1993. حول الرأي الذي يقول إنه ينبغي على النسويين أن يعتمدوا تصوّرا (منقحا) للاستقلالية الذاتية يراجع: Nedelsky 1989; Friedman 1997 وكذلك المقالات الصادرة في كتاب Mekenzie and Stoljar 1999.

2- تؤكد لاسلاي ويلسون مثلا أنه إذا كان «الأنا الأخلاقي لشخص ما يقتضي الاستقلالية الذاتية» فذلك لأنها تمكننا من «أن نصبح أشخاصا معنيين بشأن غيرنا». لهذا فشخص مستقلّ بذاته يمارس استقلاليته «بالبحث عن طرق يعبّر بها أفضل ما يكون عن استعداده للرعاية بغيره» [Wilson 1988: 21-22]. وفي نفس السياق تذهب روديك إلى أن القدرة على الاعتناء والعطف تقتضي «حماية واقعية للذات» أكثر مما تقتضي ذلك «التفاني الدائم» في خدمة الغير إذ بحماية أنفسنا نصبح أكثر استعدادا وقدرة على الاعتناء بغيرنا [Ruddick 1984: 238]. ونحن هنا بعيدون عن التصوّر التقليدي للاستقلالية الذاتية باعتبارها جواز إنجاز التطلعات الشخصية على نحو لا يأخذ في الاعتبار مشاغل الآخرين. كما أن إنجاز هذه التطلّعات يستنفذ قدرا كبيرا من الوقت والطاقة مما يتهدّد الواجبات الأخلاقية بالفشل في الحصول على ما يتّسع من الوقت وبما يكفي من الجهد لتجد السبيل إلى الإنجاز.

3- للاطلاع على محاولات مغرية حول الشكل الذي سيتخذه ذلك الإدماج يراجع كتاب:;V.Held 1995b: 130-1; Narayan 1995: 138-40; Bubeck 1995; Clement 1996. وكما بيّنت ناريان في العديد من الحالات، والظروف الطارئة، تدعم العدالة والرعاية بعضهما البعض ولا تتزاحمان. إذ يمكن أن يُنظر إلى تطوير الرعاية باعتباره «شرط تمكين» لأشكال ملائمة من العدالة كما أن عدالة أكبر يمكن أن تكون الشرط الذي يمكّن من تحقيق أشكال مناسبة من الرعاية. لهذا يمكن أن ننظر إليهما: «لا كمتنافستين من أجل الحصول على السبق النظري أو أن إحداهما تكون أكثر ملاءمة من الأخرى للظروف على الصعيدين الأخلاقي والسياسي، وإنما كحليفتين وكشريكتين في الجهد السياسي والعملي الذي نبذله لكي نجعل عالمنا يسير على نحو أفضل صوب تحقيق الازدهار الإنساني» [Narayan 1995: 139-40].

دليل لمزيد الاطّلاع

للاطّلاع على استعراض عام ومفيد للنظرية السياسية والأخلاقية المعاصرة، انظر:

Ekison Jaggar & Iris Murdoch Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy* (Balackwell, 1998); Claudia Card (ed.), *Onfeminist Ethics and Politics* (University Press of Kansas, 1999); Card (ed.), *Feminist Ethics* (University Press of Kansas, 1991); Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Roman & Allan Held, 1983); Rosemary Tong, *Feminist Thought: A more Comprehensive Introduction* (Westview, 1998); Judith Butler & J.W.Scott (eds.), *Feminist Theorize the Political* (Routledge, 1992)

وأخيرا كتاب:

Anne Phillips (ed.), *Feminism and Politics* (Oxford University Press, 1998).

في ما يخصّ النقد النسائي وإعادة قراءة تاريخ الفكر السياسي، انظر:

Mary Lyndon Shanley & Uma Narayan (eds.), *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives* (Pennsylvania State University Press, 1997); Ellen Kennedy& Susan Mendus, *Women in Western Political Philosophy* (Wheatsheaf, 1987); Mary Lyndon Shanley & Carole Pateman (eds.), *Feminist Interpretation and Political Theory* (Pennsylvenia State University Press, 1991); Susan Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton University Press, 1979); Arlene Saxonhouse, *Women in the History of Political Thought* (Praeger, 1981); Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Polity, 1988); Nancy Hirschman & C.DiStefano (eds.), *Revisionning the Political: Femenist Revisions of Traditional Concepts in Western Political Theory* (Westview, 1996); Jean Bethke Elshtain, *Public Man.Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton University Press, 1981).

لكتابة هذا الفصل قمت بتبويب الاعتراضات النسوية تجاه الفلسفة السياسية المحافظة وفق ثلاثة أقسام: تعلّق الأوّل بما يسمى الجدل المساواة/الاختلاف حول الطرق التي يمكن أن تضرّ بها القوانين بالنساء والسياسات التي يُزعم أنها عمياء تجاه الجنس. للاطلاع على مساهمات هامة في هذا الجدل، انظر:

Catherine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on life and Law* (Harvard University Press, 1987); Deborah Rhode, *Speaking of Sex: The Denial of Gender Inequality* (Harvard University Press, 1997); Susan Okin, *Justice.Gender. and the Family* (Basic Books, 1989; Eva Feder Kittay, *Equality. Rawls and the Inclusion of Women* (Routledge, 1995); Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice* (Oxford

University Press (Oxford University Press, 1999); Anne Philipps (ed.), *Feminism and Equality* (Balckwell, 1987)

وأخيرا كتاب نشر تحت إشراف Deborah Rhode عنوانه *Theoretical Perspectives on Sexual Difference* (Yale University Press, 1990).

ويتعلّق المجال الثاني الذي يدور حوله هذا الجدل بالتمييز العمومي/الخصوصي، والطريقة التي استخدم بها تاريخيا للضرر بوضع النساء وتهميشهنّ. كاستعراض عام لحيثيات هذا الجدل، انظر:

Ruth Gavison, «Feminist and the Public/Private Distinction», *Standford Law Review*, 45/1 (1992): 1–45; Susan Okin «Gender, the Public and the Private», In David Held (ed.), *Political Theory Today* (Polity, 1991); Joan Landes (ed.), *Feminism, The Public and the Private* (Oxford University Press, 1998); Susan Boyd (ed.), *Challenging the Public Private Devide: Feminism, Law and Public Policy* (University of Tronto Press, 1997); Anita Allen, *Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society* (Rowman & Allanheld, 1988).

وكذلك الندوة التي نشرت أعمالها مجلّة: *William and Mary Review*, 40/3 (1999): 723–804. للاطّلاع على مناقشة أشمل للكوكبتين العمومية/الخصوصية انظر:

Maurizio Passerin & UrsulaVogel (eds.), *Public and Private: Legal, Political and Philosophical Perspectives* (Routledge, 2000).

وكذلك أيضا:

S.I.Benn & G.F.Gauss(eds.), *Public and Private in Social Life* (Croom Helm, 1983).

كانت نقطة انطلاق الجدل حول القضايا المتعلّقة بأخلاق الرعاية مع صدور كتاب:

Carole Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Harvard University Press, 1982).

وقد تلاه بسرعة صدور كتاب :

Ned Nodding, *Caring Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (University of California Press, 1984).

فتح هذان الكتابان الباب لجدل كثيف بين المختصّين في الفلسفة السياسية حول أخلاق الرعاية وعلاقتها بالعدالة. ومن الإسهامات الهامة في هذا المجال نجد:

Peta Bowden, *Caring: Gender-Sensitive Ethics* (Routledge, 1996); Daryl Koehn, *Rethinking Feminist Ethics: Care, Trust and Empathy* (Routledge, 1998); Susan Hekman , *Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory* (Polity Press, 1995); Eva Feder Kittay, *Love's Labour: Essays on Women, Equality and Dependency* (Routledge, 1998); Marilyn Friedman, *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory* (Cornell University Press, 1993); Diemut Bubeck, *Care, Gender, and Justice* (Oxford University Press, 1995); Grace Clement, *Care, Autonomy and Justice: Feminism and the Ethics of Care* (Westview, 1996).

وكذلك أيضا الملفّ حول كتاب نودينغس في مجلة *Hypatia* 1990, 5/1،
للاطّلاع على مجموعة من القراءات في هذا المجال، انظر:

Virginia Held (ed.), *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics* (Wesview, 1995); Eva Kittay & Diana Meyers (ed.) *Women and Moral* Theory (Rowman & Littlefield, 1987; M.J.Larabee (ed.), *An Ethics of Care: Feminist and interdisciplinary Perspectives* (Routledge, 1993).

جانب كبير من الكتابات منصبّ على الأخلاق الشخصية أكثر مما هو منصبّ على النظرية السياسية، لكن للاطّلاع على محاولات لبلورة الاستتبعات السياسية المترتبة عن أخلاق الرعاية

Selma Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics* (Routledge, 1998); Joan Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care* (Routledge, 1993); Virgiania Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (University of Chicago Press, 1993).

المجلّتان النسائيتان الأكثر أهمية هما *Hypatia* و*Signs*

كمواقع على الانترنت مفيدة في هذا المجال، أنظر أ- «Feminsit Theory Website» ويتضمن أقساما تخصّ مجالات تخصّصية داخل النظرية النسوية مثل النسوية داخل المجموعات العرقية/القومية المختلفة وكذلك معلومات حول السير الذاتية لبعض النسويين. (www.cddc.vt.edu/feminism/enin.htl). ب- موقع «جمعية النساء في الفلسفة» (SWIP) ويحتوي على برامج دروس وقائمات مراجع وكتب وكذلك مناقشات (www.uhedu/~cfreelan/SWIP/index.htlml). ويمتلك الفرع الكندي من «جمعية النساء في الفلسفة» هو الآخر موقعا جيّدا على الانترنت:

www.sbrenna.philosophy.arts.uwo.ca/cswip.

بيبليوغرافيا

ABBEY, RUTH (2001). *Charles Taylor* (Princeton University Press, Princeton).

ABRAMS, KATHYRN (1999). 'From Autonomy to Agency: Feminist Perspectives on Self-Direction', *William and Mary Law Review*, 40/3: 805–46.

ACKERMAN, BRUCE (1980). *Social Justice in the Liberal State* (Yale University Press, New Haven).

—— (1991). *We the People: Foundations* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

—— and ALSTOTT, ANNE (1999). *The Stakeholder Society* (Yale University Press, New Haven).

ADAMS, ROBERT (1970). 'Motive Utilitarianism', *Journal of Philosophy*, 71: 476–82.

ADDIS, ADENO (1992). 'Individualism, Communitarianism and the Rights of Ethnic Minorities', *Notre Dame Law Review*, 67/3: 615–76.

ADLER, J. (1987). 'Moral Development and the Personal Point of View', in Kittay and Meyers 1987, 205–34.

ALEXANDER, LARRY, and SCHWARZSCHILD, MAIMON (1987). 'Liberalism, Neutrality, and Equality of Welfare vs. Equality of Resources', *Philosophy and Public Affairs*, 16/1: 85–110.

ALFRED, GERALD (1995). *Heeding the Voices of our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism* (Oxford University Press, Oxford).

ALLEN, ANITA (1988). *Uneasy Access: Privacy for Women in a Free Society* (Rowman and Allanheld, Totowa, NJ).

—— (1997). 'The Jurispolitics of Privacy', in Shanley and Narayan 1997, 68–83.

—— (1999). 'Coercing Privacy', *William and Mary Law Review*, 40/3: 723–58.

—— and REGAN, MILTON (eds.) (1998). *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy* (Oxford University Press, Oxford).

ALLEN, D. (1973). 'The Utilitarianism of Marx and Engels', *American Philosophical Quarterly*, 10/3: 189–99.

ALLISON, LINCOLN (ed.) (1990). *The Utilitarian Response: The Contemporary Viability of Utilitarian Political Philosophy* (Sage, London).

ANAYA, S. JAMES (1996). *Indigenous Peoples in International Law* (Oxford University Press, New York).

ANDERSON, BENEDICT (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New Left Books, London).

ANDERSON, ELIZABETH (1999). 'What is the Point of Equality?', *Ethics*, 99/2: 287–337.

ANDREWS, GEOFF (1991). *Citizenship* (Lawrence and Wishart, London).

ARCHIBUGI, DANIELLE (1995). 'From the United Nations to Cosmopolitan Democracy', in Archibugi and Held 1995, 121–62.

—— and HELD, DAVID (1995). *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order* (Polity Press, London).

ARENDT, HANNAH (1959). *The Human Condition* (Anchor, New York).

ARNESON, RICHARD (1981). 'What's Wrong with Exploitation?', *Ethics*, 91/2: 202–27.

ARNESON, RICHARD (1985). 'Freedom and Desire', *Canadian Journal of Philosophy*, 15/3: 425–48.

Arneson, Richard (1987). 'Meaningful Work and Market Socialism', *Ethics*, 97/3: 517–45.
—— (1989). 'Equality and Equal Opportunity for Welfare', *Philosophical Studies*, 56: 77–93.
—— (1990). 'Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare', *Philosophy and Public Affairs*, 19: 159–94.
—— (1991). 'Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition', *Political Studies*, 39/1: 36–54.
—— (1993*a*). 'Market Socialism and Egalitarian Ethics', in Bardhan and Roemer 1993, 218–47.
—— (1993*b*). 'Equality', in Goodin and Pettit 1993, 489–507.
—— (1997*a*). 'Egalitarianism and the Undeserving Poor', *Journal of Political Philosophy*, 5/4: 327–50.
—— (1997*b*). 'Feminism and Family Justice', *Public Affairs Quarterly*, 11/4: 313–30.
—— (2000*a*). 'Egalitarian Justice versus the Right to Privacy', *Social Philosophy and Policy*, 17/2: 91–119.
—— (2000*b*). 'Luck Egalitarianism and Prioritarianism', *Ethics*, 110/2: 339–49.
—— and Shapiro, Ian (1996). 'Democracy and Religious Freedom: A Critique of Wisconsin vs. Yoder', in Ian Shapiro and Russell Hardin (eds.), *Political Order: NOMOS 38* (New York University Press, New York), 356–411.
Arnsperger, Christian (1994). 'Envy-Freeness and Distributive Justice', *Journal of Economic Surveys*, 8: 155–86
Arthur, John (1987). 'Resource Acquisition and Harm', *Canadian Journal of Philosophy*, 17/2: 337–47.
Atkinson, Tony (1996). 'The Case for Participation Income', *Political Quarterly*, 67: 67–70.
Audi, Robert (2000). *Religious Commitment and Secular Reason* (Cambridge University Press, Cambridge).
Avineri, Shlomo, and de-Shalit, Avner (eds.) (1992). *Communitarianism and Individualism* (Oxford University Press, Oxford).
Babbitt, Susan, and Campbell, Sue (eds.) (1999). *Racism and Philosophy* (Cornell University Press, Ithaca, NY).
Back, Les, and Solomos, John (eds.) (2000). *Theories of Race and Racism* (Routledge, London).
Bader, Veit (1995). 'Citizenship and Exclusion', *Political Theory*, 23/2: 211–46.
—— (ed.) (1997). *Citizenship and Exclusion* (St Martin's Press, New York).
Baier, Annette (1986). 'Trust and Anti-Trust', *Ethics*, 96: 231–60.
—— (1987*a*). 'Hume, the Women's Moral Theorist?', in Kittay and Meyers 1987, 37–55.
—— (1987*b*). 'The Need for More than Justice', *Canadian Journal of Philosophy*, supplementary vol. 13: 41–56.
—— (1988). 'Pilgrim's Progress', *Canadian Journal of Philosophy*, 18/2: 315–30.
—— (1994). *Moral Prejudices* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
—— (1996). 'A Note on Justice, Care and Immigration', *Hypatia*, 10/2: 150–2.
Bailey, James (1997). *Utilitarianism, Institutions, and Justice* (Oxford University Press, Oxford).

Baker, C. Edwin (1985). 'Sandel on Rawls', *University of Pennsylvania Law Review*, 133/4: 895–928.

Baker, Judith (ed.) (1994). *Group Rights* (University of Toronto Press, Toronto).

Ball, Stephen (1990). 'Uncertainty in Moral Theory: An Epistemic Defense of Rule-Utilitarian Liberties', *Theory and Decision*, 29: 133–60.

Banting, Keith (2000). 'Social Citizenship and the Multicultural Welfare State', in Alan Cairns et al. (eds.), *Citizenship, Diversity and Pluralism* (McGill-Queen's University Press, Montreal), 108–36.

Barbalet, J. M. (1988). *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality* (University of Minnesota Press, Minneapolis).

Barber, Benjamin (1984). *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles).

—— (1999). 'The Discourse of Civility', in Stephen Elkin and Karol Soltan (eds.) *Citizen Competence and Democratic Institutions* (Pennsylvania State University Press, University Park), 39–47.

Barbieri, William (1998). *Ethics of Citizenship: Immigrants and Group Rights in Germany* (Duke University Press, Durham, NC).

Bardhan, Pranab, and Roemer, John (eds.) (1993). *Market Socialism: The Current Debate* (Oxford University Press, New York).

Barkan, Elazar (2000). *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices* (Norton, New York).

Barker, E. (1960). *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau* (Oxford University Press, London).

Barry, Brian (1973). *The Liberal Theory of Justice* (Oxford University Press, Oxford).

—— (1989*a*). *Theories of Justice* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles).

—— (1989*b*). 'Utilitarianism and Preference Change', *Utilitas*, 1: 278–82.

—— (1989*c*). 'Humanity and Justice in Global Perspective', in B. Barry, *Democracy, Power, and Justice: Essays in Political Theory* (Oxford University Press, Oxford).

—— (1994). 'In Defense of Political Liberalism', *Ratio Juris*, 7/3: 325–30.

—— (1995). *Justice as Impartiality* (Oxford University Press, Oxford).

—— (1997). 'Political Theory: Old and New', in Robert Goodin and Hans-Dieter Klingeman (eds.) *A New Handbook of Political Science* (Oxford University Press, Oxford), 531–48

—— (1999). 'Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique', in Brilmayer and Shapiro 1999, 12–66.

—— (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Polity, Cambridge).

—— and Goodin, Robert (eds.) (1992). *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money* (Pennsylvania State University Press, University Park).

Barry, Norman (1986). *On Classical Liberalism and Libertarianism* (Macmillan, London).

—— (1990). 'Markets, Citizenship, and the Welfare State', in Raymond Plant and Norman Barry, *Citizenship and Rights in Thatcher's Britain: Two Views* (IEA Health and Welfare Unit, London).

BARRY, NORMAN (1991). *Libertarianism in Philosophy and Politics* (Cambridge University Press, New York).

BASSHAM, GREGORY (1992). 'Feminist Legal Theory: A Liberal Response', *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, 6/2: 293–308.

BATSTONE, DAVID, and MENDIETA, EDUARDO (eds.) (1999). *The Good Citizen* (Routledge, London).

BAUBÖCK, RAINER (1994). *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration* (Edward Elgar, Aldershot).

BAUMEISTER, ANDREA (2000). *Liberalism and the Politics of Difference* (Edinburgh University Press, Edinburgh).

BEARS (Brown Electronic Article Review Service) (1999). 'Symposium on Elizabeth Anderson's "What is the Point of Equality?"' (www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9904sobe.html).

BEINER, RONALD (1983). *Political Judgment* (Methuen, London).

—— (1989). 'What's the Matter with Liberalism', in Allan Hutchinson and Leslie Green (eds.) *Law and Community* (Carswell, Toronto), 37–56.

—— (1992). 'Citizenship', in R. Beiner, *What's the Matter with Liberalism* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles), 98–141.

—— (ed.) (1995). *Theorizing Citizenship* (State University of New York Press, Albany).

—— (ed.) (1999). *Theorizing Nationalism* (State University of New York Press, Albany).

BEITZ, CHARLES (1979). *Political Theory and International Relations* (Princeton University Press, Princeton).

—— (1989). *Political Equality: An Essay in Democratic Theory* (Princeton University Press, Princeton).

—— (1999). 'International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought', *World Politics*, 51: 269–96.

BELL, DANIEL A. (1993). *Communitarianism and its Critics* (Oxford University Press, Oxford).

—— (2000). *East Meets West* (Princeton University Press, Princeton).

BELLAH, ROBERT, et al. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles).

BENHABIB, SEYLA (1986). *Critique, Norm, and Utopia* (Columbia University Press, New York).

—— (1987). 'The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg–Gilligan Controversy and Feminist Theory', in S. Benhabib and D. Cornell (eds.), *Feminism as Critique* (University of Minnesota Press, Minneapolis), 77–95.

—— (1992). *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Routledge, London).

—— (1996). 'Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy', in S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton University Press, Princeton), 67–94.

BENN, STANLEY, and GAUS, GERALD (1983). *Public and Private in Social Life* (Croom Helm, London).

BENTHAM, JEREMY (1970). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart (Athlone Press, London; 1st pub. 1823).

Berkowitz, Peter (1999). *Virtue and the Making of Modern Liberalism* (Princeton University Press, Princeton).
Berlin, Isaiah (1969). *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, London).
—— (1981). 'Does Political Philosophy Still Exist?', in H. Hardy (ed.), *Concepts and Categories: Philosophical Essays* (Penguin, Harmondsworth), 143–72.
Bertram, Christopher (1988). 'A Critique of John Roemer's Theory of Exploitation', *Political Studies*, 36/1: 123–30.
Bickford, Susan (1996). *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict and Citizenship* (Cornell University Press, Ithaca, NY).
Black, Samuel (1991). 'Individualism at an Impasse', *Canadian Journal of Philosophy*, 21/3: 347–77.
Blattberg, Charles (2000). *From Pluralist to Patriotic Politics: Putting Practices First* (Oxford University Press, Oxford).
Blaug, Ricardo (1996). 'New Theories of Discursive Democracy: A User's Guide', *Philosophy and Social Criticism*, 22/1: 49–80.
Blum, Lawrence (1988). 'Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory', *Ethics*, 98/3: 472–91.
Boaz, David (ed.) (1997). *The Libertarian Reader: Classic and Contemporary Writings from Lao-tzu to Milton Friedman* (Free Press, New York).
Bobbio, Norberto (1995). 'Democracy and the International System', in Archibugi and Held 1995, 17–41.
Bogart, J. H. (1985). 'Lockean Provisos and State of Nature Theories', *Ethics*, 95/4: 828–36.
Bohman, James (1996). *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy* (MIT Press, Cambridge, Mass.).
—— (1998*a*). 'The Coming of Age of Deliberative Democracy', *Journal of Political Philosophy*, 6/4: 399–423.
—— (1998*b*). 'The Globalization of the Public Sphere: Cosmopolitan Publicity and the Problem of Cultural Pluralism', *Philosophy and Social Criticism*, 24: 199–216.
—— and Rehg, William (eds.) (1997). *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics* (MIT Press, Cambridge, Mass.).
Bosniak, Linda (2000). 'Citizenship Denationalized', *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 7/2: 447–509.
Bowden, Peta (1996). *Caring: Gender-Sensitive Ethics* (Routledge, London).
Bowles, Samuel and Gintis, Herbert (1998). 'Is Equality Passé? Homo Reciprocans and the Future of Egalitarian Politics', *Boston Review*, 23/6: 4–10.
—— (1999). *Recasting Egalitarianism: New Rules for Markets, States, and Communities* (Verso, London).
Boyd, Susan (ed.) (1977). *Challenging the Public/Private Divide: Feminism, Law and Public Policy* (University of Toronto Press, Toronto.)
Brandt, R. B. (1959). *Ethical Theory* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ).
—— (1979). *A Theory of the Right and the Good* (Oxford University Press, Oxford).
Braverman, Harry (1974). *Labor and Monopoly Capital* (Monthly Review Press, New York).
Brecher, Bob, et al. (eds.) (1998). *Nationalism and Racism in the Liberal Order* (Ashgate, Aldershot).

BRENKERT, GEORGE (1981). 'Marx's Critique of Utilitarianism', *Canadian Journal of Philosophy* 7: 193–220.

—— (1983). *Marx's Ethics of Freedom* (Routledge and Kegan Paul, London).

BRENKERT, GEORGE (1998). 'Self-Ownership, Freedom, and Autonomy', *Journal of Ethics*, 2/1: 27–55.

BRIDGES, DAVID (ed.) (1997). *Education, Autonomy and Democratic Citizenship: Philosophy in a Changing World* (Routledge, London).

BRIGHOUSE, HARRY (1998). 'Against Nationalism', in Couture, Nielsen, and Seymour 1998, 365–406.

—— (2000). *School Choice and Social Justice* (Oxford University Press, Oxford).

BRILMAYER, LEA, and SHAPIRO, IAN (eds.) (1999). *Global Justice* (New York University Press, New York).

BRINK, DAVID (1986). 'Utilitarian Morality and the Personal Point of View', *Journal of Philosophy*, 83/8: 417–38.

BRITTAN, SAMUEL (1988). *A Restatement of Economic Liberalism* (Macmillan, London).

BROMWICH, DAVID (1995). 'Culturalism: The Euthanasia of Liberalism', *Dissent*, Winter: 89–102.

BROOKS, ROY (1996). *Separation or Integration: A Strategy for Racial Equality* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

—— (ed.) (1999). *When Sorry Isn't Enough: The Controversy over Apologies and Reparations for Human Injustice* (New York University Press, New York).

BROOME, JOHN (1989). 'Fairness and the Random Distribution of Goods', in Jon Elster (ed.), *Justice and the Lottery* (Cambridge University Press, Cambridge).

—— (1991). *Weighing Goods* (Blackwell, Oxford).

BROUGHTON, J. (1983). 'Women's Rationality and Men's Virtues', *Social Research*, 50/3: 597–642.

BROWN, ALAN (1986). *Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society* (Penguin, Harmondsworth).

BROWN, JONATHAN (2001). 'Genetic Manipulation in Humans as a Matter of Rawlsian Justice', *Social Theory and Practice*, 27/1: 83–110.

BRUGGER, BILL (1999). *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?* (St Martin's Press, New York).

BUBECK, DIEMUT (1995). *Care, Gender, and Justice* (Oxford University Press, Oxford).

—— (1999). 'A Feminist Approach to Citizenship', in O. Huftan and Y. Jravaritou (eds.) *Gender and the Uses of Time* (Kluwer, Dordrecht).

BUCHANAN, ALLEN (1975). 'Revisability and Rational Choice', *Canadian Journal of Philosophy*, 5: 395–408.

—— (1982). *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism* (Methuen, London).

—— (1989). 'Assessing the Communitarian Critique of Liberalism', *Ethics*, 99/4: 852–82.

—— (1990). 'Justice as Reciprocity versus Subject-Centred Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 19/3: 227–52.

—— (1991). *Secession: The Legitimacy of Political Divorce* (Westview Press, Boulder, Colo.).

BUCHANAN, JAMES (1975). *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan* (University of Chicago Press, Chicago).

BUCHANAN, JAMES and CONGLETON, RICHARD (1998). *Politics by Principle, Not Interest* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— and TULLOCK, GORDON (1962). *The Calculus of Consent* (University of Michigan Press, Ann Arbor).
BULMER, MARTIN, and REES, ANTHONY (eds.) (1996). *Citizenship Today: The Contemporary Relevance of T. H. Marshall* (University College London Press, London).
BURTT, SHELLEY (1993). 'The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal', *American Political Science Review*, 87: 360–8.
BUTLER, JUDITH, and SCOTT, JOAN W. (eds.) (1992). *Feminists Theorize the Political* (Routledge, London).
CAIRNS, ALAN (1995). 'Aboriginal Canadians, Citizenship, and the Constitution', in A. Cairns, *Reconfigurations: Canadian Citizenship and Constitutional Change* (McClelland and Stewart, Toronto), 238–60.
—— and WILLIAMS, CYNTHIA (1985). *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada* (University of Toronto Press, Toronto).
CALHOUN, CHESHIRE (2000). 'The Virtue of Civility', *Philosophy and Public Affairs*, 29/3: 251–75.
CALLAN, EAMONN (1994). 'Beyond Sentimental Civic Education', *American Journal of Education*, 102: 190–221.
—— (1995). 'Common Schools for Common Education', *Canadian Journal of Education*, 20: 251–71.
—— (1996). 'Political Liberalism and Political Education', *Review of Politics*, 58: 5–33.
—— (1997). *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy* (Oxford University Press, Oxford).
CAMPBELL, RICHMOND, and SOWDEN, LANNING (eds.) (1985). *Paradoxes of Rationality and Cooperation* (UBC Press, Vancouver).
CAMPBELL, TOM (1983). *The Left and Rights: A Conceptual Analysis of the Idea of Socialist Rights* (Routledge and Kegan Paul, London).
—— (1988). *Justice* (Macmillan, Basingstoke).
—— (2000). *Justice*, 2nd edn. (Palgrave, New York).
CANEY, SIMON (1991). 'Consequentialist Defenses of Liberal Neutrality', *Philosophical Quarterly*, 41/165: 457–77.
—— (1995). 'Anti-perfectionism and Rawlsian Liberalism', *Political Studies*, 43/2: 248–64.
—— GEORGE, DAVID, and JONES, PETER (eds.) (1996). *National Rights, International Obligations* (Westview, Boulder, Colo.).
CANOVAN, MARGARET (1996). *Nationhood and Political Theory* (Edward Elgar, Cheltenham).
CARD, CLAUDIA (1990). 'Caring and Evil', *Hypatia*, 5/1: 101–8.
—— (1991). *Feminist Ethics* (University Press of Kansas, Lawrence).
—— (1996). *The Unnatural Lottery: Character and Moral Luck* (Temple University Press, Philadelphia).
—— (ed.) (1999). *On Feminist Ethics and Politics* (University of Kansas Press, Lawrence).
CARENS, JOSEPH (1985). 'Compensatory Justice and Social Institutions', *Economics and Philosophy* 1/1: 39–67.
—— (1986). 'Rights and Duties in an Egalitarian Society', *Political Theory*, 14/1: 31–49.

Carens, Joseph (1987). 'Aliens and Citizens: The Case for Open Borders', *Review of Politics*, 49/3: 251–73.
—— (1989). 'Membership and Morality: Admission to Citizenship in Liberal Democratic States', in W. R. Brubaker (ed.), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America* (University Press of America, Lanham, Md.), 31–50.
—— (2000). *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness* (Oxford University Press, Oxford).
Carens, Joseph (ed.) (1995). *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada* (McGill-Queen's University Press, Montreal).
Carey, George (1984). *Freedom and Virtue: The Conservative/Libertarian Debate* (University Press of America, Lanham, Md.).
Carter, April (2001). *The Political Theory of Global Citizenship* (Routledge, London).
Carter, Ian (1992). 'The Measurement of Pure Negative Freedom', *Political Studies*, 40/1: 38–50.
—— (1995*a*). 'Interpersonal Comparisons of Freedom', *Economics and Philosophy*, 11: 1–23.
—— (1995*b*). 'The Independent Value of Freedom', *Ethics*, 105/4: 819–45.
—— (1999). *A Measure of Freedom* (Oxford University Press, Oxford).
Carver, Terrell (ed.) (1991). *The Cambridge Companion to Marx* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— and Thomas, Paul (eds.) (1995). *Rational Choice Marxism* (Pennsylvania State University Press, University Park).
Castles, Stephen, and Miller, Mark (1993). *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern Age* (Macmillan, Basingstoke).
Cavalieri, Paola, and Singer, Peter (eds.) (1993). *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity* (Fourth Estate, London).
Chambers, Simone (1996). *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse* (Cornell University Press, Ithaca, NY).
—— (1998). 'Contract or Conversation? Theoretical Lessons from the Canadian Constitutional Crises', *Politics and Society*, 26/1: 143–79.
—— (2001). 'Critical Theory and Civil Society', in Simone Chambers and Will Kymlicka (eds.), *Alternative Conceptions of Civil Society* (Princeton University Press, Princeton).
Chan, Joseph (2000). 'Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism', *Philosophy and Public Affairs*, 29/1: 5–42.
Charvet, John (1982). *Feminism* (J. M. Dent and Sons, London).
Child, James (1994). 'Can Libertarianism Sustain a Fraud Standard?', *Ethics*, 104/4: 722–38.
Christiano, Thomas (1996). *The Rule of the Many* (Westview Press, Boulder, Colo.).
Christie, Clive, J. (1998). *Race and Nation: A Reader* (St Martin's Press, New York).
Christman, John (1986). 'Can Ownership be Justified by Natural Rights?', *Philosophy and Public Affairs*, 15/2: 156–77.
—— (1991). 'Self-Ownership, Equality and the Structure of Property Rights', *Political Theory*, 19/1: 28–46.
Christodoulis, Emilios (ed.) (1998). *Communitarianism and Citizenship* (Ashgate, Aldershot).

Clark, B., and Gintis, Herbert (1978). 'Rawlsian Justice and Economic Systems', *Philosophy and Public Affairs*, 7/4: 302–25.
Clarke, Desmond, and Jones, Charles (eds.) (1999). *The Rights of Nations: Nations and Nationalism in a Changing World* (Palgrave, New York).
Clarke, Paul Barry (ed.) (1994). *Citizenship* (Pluto Press, London).
Clement, Grace (1996). *Care, Autonomy and Justice: Feminism and the Ethic of Care* (Westview, Boulder, Colo.).
Cochran, David Carroll (1999). *The Color of Freedom: Race and Contemporary American Liberalism* (State University of New York Press, Albany).
Cohen, Andrew (1998). 'A Defense of Strong Voluntarism', *American Philosophical Quarterly*, 35/3: 251–65.
Cohen, Cathy (1997). 'Straight Gay Politics: The Limits of an Ethnic Model of Inclusion', in Shapiro and Kymlicka 1997, 572–616.
Cohen, G. A. (1978). *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Princeton University Press, Princeton).
—— (1979). 'Capitalism, Freedom and the Proletariat', in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom* (Oxford University Press, Oxford).
—— (1981). 'Illusions about Private Property and Freedom', in J. Mepham and D. H. Ruben (eds.) *Issues in Marxist Philosophy*, vol. iv (Harvester, Hassocks), 223–39.
—— (1986*a*). 'Self-Ownership, World-Ownership, and Equality', in F. Lucash (ed.), *Justice and Equality: Here and Now* (Cornell University Press, Ithaca, NY), 108–35.
—— (1986*b*). 'Self-Ownership, World-Ownership and Equality: Part 2', *Social Philosophy and Policy*, 3/2: 77–96.
—— (1988). *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx* (Oxford University Press, Oxford).
—— (1989). 'On the Currency of Egalitarian Justice', *Ethics*, 99/4: 906–44.
—— (1990*a*). 'Marxism and Contemporary Political Philosophy, or Why Nozick Exercises Some Marxists More Than He Does Any Egalitarian Liberal', *Canadian Journal of Philosophy*, supplementary vol. 16: 363–87.
—— (1990*b*). 'Self-Ownership, Communism, and Equality', *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary vol. 64: 25–44.
—— (1992). 'Incentives, Inequality and Community', in G. B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. xiii (University of Utah Press, Salt Lake City), 261–329.
—— (1993). 'Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities', in Nussbaum and Sen 1993, 9–29.
—— (1995*a*). *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1995*b*). 'The Pareto Argument for Inequality', *Social Philosophy and Policy*, 12/1: 160–85.
—— (1997). 'Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 26/1: 3–30.
—— (1998). 'Once More into the Breach of Self-Ownership', *Journal of Ethics*, 2/1: 57–96.
—— (2000). *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

COHEN, JEAN (1985). 'Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements', *Social Research*, 54/4: 663–716.
COHEN, JOSHUA (1996). 'Procedure and Substance in Deliberative Democracy', in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton University Press, Princeton), 95–119.
—— (1997*a*). 'Deliberation and Democratic Legitimacy', in Goodin and Pettit 1997, 143–55.
COHEN, JOSHUA (1997*b*). 'The Arc of the Moral Universe', *Philosophy and Public Affairs*, 26/2: 91–134.
COHEN, MARSHAL (1985). 'Moral Skepticism and International Relations', in Charles Beitz (ed.), *International Ethics* (Princeton University Press, Princeton), 3–50.
COLE, EVE BROWNING, and COULTRAP-MCQUIN, SUSAN, (eds.) (1992). *Explorations in Feminist Ethics: Theory and Practice* (Indiana University Press, Bloomington).
COLE, PHILLIP (2000). *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration* (Edinburgh University Press, Edinburgh).
COLTHEART, D. (1986). 'Desire, Consent and Liberal Theory', in Carole Pateman and E. Gross (eds.), *Feminist Challenges: Social and Political Theory* (Northeastern University Press, Boston), 112–22.
CONNOLLY, WILLIAM (1984). 'The Dilemma of Legitimacy', in William Connolly (ed.), *Legitimacy and the State* (Blackwell, Oxford), 222–49.
—— (1991). *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (Cornell University Press, Ithaca, NY).
—— (1993). *The Terms of Political Discourse* (Princeton University Press, Princeton).
—— (1995). *The Ethos of Pluralization* (University of Minnesota Press, Minneapolis).
CONNOR, WALKER (1972). 'Nation-Building or Nation-Destroying', *World Politics*, 24: 319–55.
—— (1984). *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy* (Princeton University Press, Princeton).
—— (1999). 'National Self-Determination and Tomorrow's Political Map', in Alan Cairns et al. (eds.), *Citizenship, Diversity and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives* (McGill-Queen's University Press, Montreal), 163–76.
CONOVER, PAMELA, CREWE, IVOR, and SEARING, DONALD (1991). 'The Nature of Citizenship in the United States and Great Britain: Empirical Comments on Theoretical Themes', *Journal of Politics*, 53/3: 800–32.
COOK, CURTIS, and LINDAU, JUAN (eds.) (2000). *Aboriginal Rights and Self-Government* (McGill-Queen's University Press, Montreal).
COOKE, MAEVE (2000). 'Five Arguments for Deliberative Democracy', *Political Studies*, 48: 947–69.
COPP, DAVID (1991). 'Contractarianism and Moral Skepticism', in Vallentyne 1991, 196–228.
COSER, ROSE LAMB (1991). *In Defense of Modernity: Role Complexity and Individual Autonomy* (Stanford University Press, Stanford, Calif.).
COUTURE, JOCELYNE, NIELSEN, KAI, and SEYMOUR, MICHEL (eds.) (1998). *Rethinking Nationalism* (University of Calgary Press, Calgary).

Cragg, Wesley (1986). 'Two Concepts of Community or Moral Theory and Canadian Culture', *Dialogue*, 25/1: 31–52.
Crisp, Roger (ed.) (1997). *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism* (Routledge, London).
Crocker, Lawrence (1977). 'Equality, Solidarity, and Rawls' Maximin', *Philosophy and Public Affairs*, 6/3: 262–6.
Crosland, C. A. R. (1964). *The Future of Socialism* (Cape, London).
Crossley, David (1990). 'Utilitarianism, Rights and Equality', *Utilitas*, 2/1: 40–54.
Crowley, Brian (1987). *The Self, the Individual and the Community: Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb* (Oxford University Press, Oxford).
Cuddihy, John Murray (1978). *No Offense: Civil Religion and Protestant Taste* (Seabury Press, New York).
Cumminsky, David (1990). 'Kantian Consequentalism', *Ethics*, 100: 586–630.
Dagger, Richard (1997). *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism* (Oxford University Press, Oxford).
d'Agostino, Fred (1996). *Free Public Reason: Making it Up as We Go Along* (Oxford University Press, Oxford).
Dancy, Jonathan (1992). 'Caring about Justice', *Philosophy*, 67/262: 447–66.
Daniels, Norman (1975*a*). 'Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty', in Daniels 1975*b*, 258–81.
—— (ed.) (1975*b*). *Reading Rawls* (Basic Books, New York).
—— (1979). 'Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics', *Journal of Philosophy* 76: 256–82.
—— (1985). *Just Health Care* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1990). 'Equality of What? Welfare, Resources, or Capabilities?', *Philosophy and Phenomenological Research*, supplementary vol. 50: 273–96.
Darwall, Stephen (ed.) (1995). *Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Values* (University of Michigan Press, Ann Arbor).
—— (1998). *Philosophical Ethics* (Westview, Boulder, Colo.).
Davidson, Basil (1993). *Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State* (Times Books, New York).
Davion, Victoria, and Wolf, Clark (eds.) (2000). *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls* (Rowman and Littlefield, Totowa, NJ).
Davis, Bob (1994). 'Global Paradox: Growth of Trade Binds Nations, But It Also Can Spur Separatism', *Wall Street Journal*, 30 June 1994: A1.
DeGrazia, David (1995). *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status* (Cambridge University Press, Cambridge).
De Greiff, Pablo (2000). 'Deliberative Democracy and Group Representation', *Social Theory and Practice*, 26/3: 397–416.
Delaney, C. F. (ed.) (1994). *The Liberal-Communitarian Debate: Liberty and Community Values* (Rowman and Littlefield, Savage, Md.).
Den Uyl, Douglas (1993). 'The Right to Welfare and the Virtue of Charity', in E. F. Paul, F. D. Miller, and J. Paul (eds.), *Altruism* (Cambridge University Press, Cambridge), 192–224.

De-Shalit, Avner (2000). *The Environment: Between Theory and Practice* (Oxford University Press, Oxford).
de Varennes, Fernand (1996). *Language, Minorities and Human Rights* (Kluwer, The Hague).
Deveaux, Monique (1995*a*). 'Shifting Paradigms: Theorizing Care and Justice in Political Theory', *Hypatia*, 10/2: 115–19.
—— (1995*b*). 'New Directions in Feminist Ethics', *European Journal of Moral Philosophy*, 3/1: 86–96.
—— (2001). *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice* (Cornell University Press, Ithaca, NY).
Dick, James (1975). 'How to Justify a Distribution of Earnings', *Philosophy and Public Affairs*, 4/3: 248–72.
Dietz, Mary (1985). 'Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking', *Political Theory* 13/1: 19–37.
—— (1992). 'Context is All: Feminism and Theories of Citizenship', in Mouffe 1992*b*, 63–85.
Diggs, B. J. (1981). 'A Contractarian View of Respect for Persons', *American Philosophical Quarterly*, 18/4: 273–83.
—— (1982). 'Utilitarianism and Contractarianism' in H. B. Miller and W. H. Williams (eds.), *The Limits of Utilitarianism* (University of Minnesota Press, Minneapolis), 101–14.
Dion, Stéphane (1991). 'Le Nationalisme dans la convergence culturelle', in R. Hudon and R. Pelletier (eds.), *L'Engagement intellectuel: mélanges en l'honneur de Léon Dion* (Les Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy), 291–311.
DiQuattro, Arthur (1983). 'Rawls and Left Criticism', *Political Theory*, 11/1: 53–78.
Dobson, Andrew (1990). *Green Political Thought* (Unwin Hyman, London).
—— (1991). *The Green Reader* (Mercury House, San Francisco).
Donner, Wendy (1993). 'John Stuart Mill's Liberal Feminism', *Philosophical Studies*, 69: 155–66.
Doppelt, Gerald (1981). 'Rawls' System of Justice: A Critique from the Left', *Nous*, 15/3: 259–307.
Dryzek, John (1990). *Discursive Democracy* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (2000). *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations* (Oxford University Press, Oxford).
Dworkin, Ronald (1977). *Taking Rights Seriously* (Duckworth, London).
—— (1978). 'Liberalism', in S. Hampshire (ed.) *Public and Private Morality* (Cambridge University Press, Cambridge), 113–43.
—— (1981). 'What is Equality? Part I: Equality of Welfare; Part II: Equality of Resources', *Philosophy and Public Affairs*, 10 3/4: 185–246, 283–345.
—— (1983). 'In Defense of Equality', *Social Philosophy and Policy*, 1/1: 24–40.
—— (1985). *A Matter of Principle* (Harvard University Press, London).
—— (1986). *Law's Empire* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
—— (1987). 'What is Equality? Part 3: The Place of Liberty', *Iowa Law Review*, 73/1: 1–54.
—— (1988). 'What is Equality? Part 4: Political Equality', *University of San Francisco Law Review*, 22/1: 1–30.
—— (1989). 'Liberal Community', *California Law Review*, 77/3: 479–504.

DWORKIN, RONALD (1992). 'Deux conceptions de la démocratie', in Jacques Lenoble and Nicole Dewandre (eds.), *L'Europe au soir de la siècle: identité et démocratie* (Éditions Esprit, Paris), 111–35.
—— (1993). 'Justice in the Distribution of Health Care', *McGill Law Journal*, 38/4: 883–98.
—— (2000). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
DYZENHAUS, DAVID (1992). 'Liberalism, Autonomy and Neutrality', *University of Toronto Law Journal*, 42: 354–75.
ECKERSLEY, ROBYN (1992). *Environmentalism and Political Theory* (State University of New York Press, Albany).
EHRENREICH, BARBARA, AND ENGLISH, DEIRDRE (1973) *Witches, Midwives, and Nurses: A History of Women Healers* (Feminist Press, Old Westbury, NY).
EICHBAUM, JUNE (1979). 'Towards an Autonomy-Based Theory of Constitutional Privacy: Beyond the Ideology of Familial Privacy', *Harvard Civil Rights–Civil Liberties Law Review*, 14/2: 361–84.
EISENBERG, AVIGAIL (1995). *Reconstructing Political Pluralism* (State University of New York Press, Albany).
EISENSTEIN, ZILLAH (1981). *The Radical Future of Liberal Femininsm* (Longman, New York).
—— (1984). *Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America* (Monthly Review Press, New York).
ELKIN, STEPHEN, and SOLTAN, KAROL (eds.) (1999). *Citizen Competence and Democratic Institutions* (Pennsylvania State University Press, University Park).
ELSHTAIN, JEAN BETHKE (1981). *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton University Press, Princeton).
ELSTER, JON (1982*a*). 'Roemer vs. Roemer', *Politics and Society*, 11/3: 363–73.
—— (1982*b*). 'Utilitarianism and the Genesis of Wants', in Sen and Williams 1982, 219–38.
—— (1983*a*). 'Exploitation, Freedom, and Justice', in J. R. Pennock and J. W. Chapman (eds.), *Marxism: NOMOS 26* (New York University Press, New York), 277–304.
—— (1983*b*). *Sour Grapes* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1985). *Making Sense of Marx* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1986). 'Self-Realization in Work and Politics: The Marxist Conception of the Good Life', *Social Philosophy and Policy*, 3/2: 97–126.
—— (1987). 'The Possibility of Rational Politics', *Archives européennes de sociologie*, 28: 67–103.
—— (1992). *Local Justice* (Russell Sage, New York).
—— (1995). 'Strategic Uses of Argument', in Kenneth Arrow (ed.), *Barriers to Conflict Resolution* (Norton, New York), 236–57.
—— (1998*a*). 'Introduction', in J. Elster (ed.), *Deliberative Democracy* (Cambridge University Press, New York), 1–18.
—— (1998*b*). 'Deliberation and Constitution Making', in J. Elster (ed.), *Deliberative Democracy* (Cambridge University Press, New York), 97–122.
—— and ROEMER, JOHN (eds.) (1991). *Interpersonal Comparisons of Well-Being* (Cambridge University Press, Cambridge).

Engels, Friedrich (1972). *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (International Publishers, New York).
English, Jane (1977). 'Justice between Generations', *Philosophical Studies*, 31/2: 91–104.
Epstein, Richard (1985). *Takings* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
—— (1995*a*). *Forbidden Grounds: The Case against Employment Discrimination Laws* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
—— (1995*b*). *Bargaining with the State* (Princeton University Press, Princeton).
—— (1995*c*). *Simple Rules for a Complex World* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
—— (1998). 'The Right Set of Simple Rules', *Critical Review*, 12/3: 305–18.
Estlund, David (1998). 'Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls', *Journal of Political Philosophy*, 6/1: 99–112.
Etzioni, Amitai (1993). *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda* (Crown Publishers, New York).
—— (1999). 'The Good Society', *Journal of Political Philosophy*, 7/1: 88–103.
—— (2001). *Next: The Road to the Good Society* (Basic Books, New York).
Evans, Sara (1979). *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left* (Knopf, New York).
Exdell, John (1977). 'Distributive Justice: Nozick on Property Rights', *Ethics*, 87/2: 142–9.
—— (1994). 'Feminism, Fundamentalism, and Liberal Legitimacy', *Canadian Journal of Philosophy*, 24/3: 441–64.
Favell, Adrian (1999). 'Applied Political Philosophy at the Rubicon', *Ethical Theory and Moral Practice*, 1/2: 255–78.
Feallsanach, Am (1998). 'Locke and Libertarian Property Rights', *Critical Review*, 12/3: 319–23.
Feinberg, Joel (1980). *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty* (Princeton University Press, Princeton).
—— (1988). *Harmless Wrongdoing: The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. iv (Oxford University Press, Oxford).
Feinberg, Walter (1998). *Common Schools/Uncommon Identities: National Unity and Cultural Difference* (Yale University Press, New Haven).
Femia, Joseph (1996). 'Complexity and Deliberative Democracy', *Inquiry*, 39: 359–97.
Ferejohn, John (2000). 'Instituting Deliberative Democracy', in Ian Shapiro and Stephen Macedo (eds.), *Designing Democratic Institutions: NOMOS 42* (New York University Press, New York), 75–104.
Fierlbeck, Katherine (1991). 'Redefining Responsibilities: The Politics of Citizenship in the United Kingdom', *Canadian Journal of Political Science*, 24/3: 575–83.
Finnis, John (1981). *Natural Law and Natural Rights* (Oxford University Press, Oxford).
—— (1983). *Fundamentals of Ethics* (Oxford University Press, Oxford).
Fishkin, James (1983). *Justice, Equal Opportunity and the Family* (Yale University Press, New Haven).
—— (1991). *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform* (Yale University Press, New Haven).
—— (1995). *The Voice of the People* (Yale University Press, New Haven).

Fishkin, James (1996). *The Dialogue of Justice: Toward a Self-Reflective Society* (Yale University Press, New Haven).
Flanagan, Owen, and Adler, Jonathan (1983). 'Impartiality and Particularity', *Social Research*, 50/3: 576–96.
—— and Jackson, Kathryn (1987). 'Justice, Care, and Gender: The Kohlberg–Gilligan Debate Revisited', *Ethics*, 97/3: 622–37.
Flax, Jane (1993). *Disputed Subjects: Essays on Psychoanalysis, Politics and Philosophy* (Routledge, New York).
Fleurbaey, Marc (1994). 'L'Absence d'envie dans une problématique post-welfariste', *Recherches économiques de Louvain*, 60: 9–42.
Flew, Anthony (1979). *A Dictionary of Philosophy* (Fontana, London).
—— (1989). *Equality in Liberty and Justice* (Routledge, London).
Fox-Decent, Evan (1998). 'Why Self-Ownership is Prescriptively Impotent', *Journal of Value Inquiry*, 32/4: 489–506.
Franck, Thomas (1997). 'Tribe, Nation, World: Self-Identification in the Evolving International System', *Ethics and International Affairs*, 11: 151–69.
Franklin, Jane (ed.) (1997). *Equality* (Institute for Public Policy Research, London).
Fraser, Nancy (1989). 'Talking about Needs: Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare State Societies', *Ethics*, 99: 291–313.
—— (1992). 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy', in Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere* (MIT Press, Cambridge, Mass.), 109–42.
—— (1995). 'From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age', *New Left Review*, 212: 68–93.
—— (1996). 'Multiculturalism and Gender Equity: The U.S. "Difference" Debates Revisited', *Constellations*, 3/1: 61–72.
—— (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Post-Socialist' Condition* (Routledge, New York).
—— (1998). 'Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation', in Grethe Peterson (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. xix (University of Utah Press, Salt Lake City), 1–67.
—— (2000). 'Rethinking Recognition', *New Left Review* 3: 107–20.
Frazer, Elizabeth (1999). *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict* (Oxford University Press, Oxford).
—— and Lacey, Nicola (1993). *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate* (Harvester Wheatsheaf, London).
Freeman, Samuel (1994). 'Utilitarianism, Deontology and the Priority of Right', *Philosophy and Public Affairs*, 23/4: 313–49.
Frey, Raymond (ed.) (1984). *Utility and Rights* (University of Minnesota Press, Minneapolis).
Frideres, James (1997). 'Edging into the Mainstream: Immigrant Adults and their Children', in Wsevolod Isajiw (ed.), *Comparative Perspectives on Interethnic Relations and Social Incorporation in Europe and North America* (Canadian Scholar's Press, Toronto), 537–62.
Fried, Charles (1978). *Right and Wrong* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

Fried, Charles (1983). 'Distributive Justice', *Social Philosophy and Policy*, 1/1: 45–59.
Friedman, Marilyn (1987*a*). 'Beyond Caring: The De-moralization of Gender', *Canadian Journal of Philosophy*, supplementary vol. 13: 87–110.
—— (1987*b*). 'Care and Context in Moral Reasoning', in Kittay and Meyers 1987, 190–204.
—— (1989). 'Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community', *Ethics*, 99/2: 275–90.
—— (1991). 'The Social Self and the Partiality Debates', in Card 1991, 161–79.
—— (1993). *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory* (Cornell University Press, Ithaca, NY).
—— (1997). 'Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique', in Meyers 1997, 40–61.
Frolich, Norman, and Oppenheimer, Joe (1992). *Choosing Justice: An Experimental Approach to Ethical Theory* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles).
Frye, Marilyn (1983). *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory* (Crossing Press, Trumansburg, NY).
Fullinwider, Robert (ed.) (1995). *Public Education in a Multicultural Society* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (ed.) (1999). *Civil Society, Democracy and Civic Renewal* (Rowman and Littlefield, Savage, Md.).
Funk, Nanette (1988). 'Habermas and the Social Goods', *Social Text*, 18: 19–37.
Galenkamp, Marlies (1993). *Individualism and Collectivism: The Concept of Collective Rights* (Rotterdamse Filosofische Studies, Rotterdam).
Galloway, Donald (1993). 'Liberalism, Globalism and Immigration', *Queen's Law Journal*, 18: 266–305.
Galston, William (1980). *Justice and the Human Good* (University of Chicago Press, Chicago).
—— (1986). 'Equality of Opportunity and Liberal Theory', in F. Lucash (ed.), *Justice and Equality Here and Now* (Cornell University Press, Ithaca, NY), 89–107.
—— (1989). 'Community, Democracy, Philosophy: The Political Thought of Michael Walzer', *Political Theory*, 17/1: 119–30.
—— (1991). *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1993*a*). 'Cosmopolitan Altruism', *Social Philosophy and Policy*, 10: 118–34.
—— (1993*b*). 'Political Theory in the 1980s', in Ada Finifter (ed.), *Political Science: The State of the Discipline 2* (American Political Science Association, Washington), 27–53.
—— (1995). 'Two Concepts of Liberalism', *Ethics*, 105/3: 516–34.
Gans, Chaim (1998). 'Nationalism and Immigration', *Ethical Theory and Moral Practice*, 1/2: 159–80.
Garet, Ronald (1983). 'Communality and Existence: The Rights of Groups', *Southern California Law Review*, 56/5: 1001–75.
Gauthier, David (1986). *Morals by Agreement* (Oxford University Press, Oxford).
—— (1991). 'Why Contractarianism?', in Vallentyne 1991, 15–30.
Gavison, Ruth (1992). 'Feminism and the Public/Private Distinction', *Stanford Law Review*, 45/1: 1–45.
Gellner, Ernest (1983). *Nations and Nationalism* (Blackwell, Oxford).

GEORGE, ROBERT (1993). *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality* (Oxford University Press, Oxford).

GERAS, NORMAN (1989). 'The Controversy about Marx and Justice', in A. Callinicos (ed.), *Marxist Theory* (Oxford University Press, Oxford), 211–67.

—— (1993). 'Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder', *New Left Review*, 195: 37–69.

GIBBARD, ALLAN (1985). 'What's Morally Special about Free Exchange?', *Social Philosophy and Policy*, 2/2: 20–8.

GIDDENS, ANTHONY (1998). *The Third Way* (Polity, Oxford).

GILBERT, ALAN (1980). *Marx's Politics: Communists and Citizens* (Rutgers University Press, New Brunswick, NJ).

—— (1991). 'Political Philosophy: Marx and Radical Democracy', in Carver 1991, 168–95.

GILBERT, PAUL (1998). *Philosophy of Nationalism* (Westview, Boulder, Colo.).

—— (2000). *Peoples, Cultures, and Nations in Political Philosophy* (Georgetown University Press, Washington).

GILENS, MARTIN (1996). '"Race Coding" and White Opposition to Welfare', *American Political Science Review*, 90: 593–604.

—— (1999). *Why Americans Hate Welfare* (University of Chicago Press, Chicago).

GILLIGAN, CAROL (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

—— (1986). 'Remapping the Moral Domain', in Thomas Heller and Morton Sosna (eds.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought* (Stanford University Press, Stanford, Calif.), 237–50.

—— (1987). 'Moral Orientation and Moral Development', in Kittay and Meyers 1987, 19–36.

—— (1995). 'Hearing the Difference: Theorizing Connection', *Hypatia*, 10/2: 120–7.

—— and ATTANUCI, J. (1988). 'Two Moral Orientations', in C. Gilligan, J. Ward, and J. Taylor (eds.), *Mapping The Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychology and Education* (Harvard University Graduate School of Education, Cambridge, Mass.), 73–86.

GITLIN, TODD (1995). *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars* (Henry Holt, New York).

GLAZER, NATHAN (1983). *Ethnic Dilemmas: 1964–1982* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

—— (1988). *The Limits of Social Policy* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

—— (1997). *We Are All Multiculturalists Now* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

GLENDON, MARY-ANN (1991). *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse* (Free Press, New York).

—— and BLANKENHORN, DAVID (eds.) (1995). *Seedbeds of Virtue: Sources of Competence, Character and Citizenship in American Society* (Madison Books, Lanham, Md.).

GLOVER, JONATHAN (ed.) (1990). *Utilitarianism and its Critics* (Macmillan, New York).

GOLDBERG, DAVID THEO (ed.) (1995). *Multiculturalism: A Critical Reader* (Blackwell, Oxford).

GOODIN, ROBERT (1982). *Political Theory and Public Policy* (University of Chicago Press, Chicago).
—— (1988). *Reasons for Welfare* (Princeton University Press, Princeton).
—— (1990). 'International Ethics and the Environmental Crisis', *Ethics and International Affairs*, 4: 91–105.
—— (1990). 'Liberalism and the Best-Judge Principle', *Political Studies*, 38: 181–5.
—— (1992a). *Green Political Theory* (Polity, Oxford).
—— (1992b). 'If People Were Money' in Barry and Goodin 1992, 6–22.
—— (1995). *Utilitarianism as a Public Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1998). 'Public Service Utilitarianism as a Role Responsibility', *Utilitas*, 10/3: 320–36.
—— and PETTIT, PHILIP (eds.) (1993). *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Blackwell, Oxford).
—— —— (eds.) (1997). *Contemporary Political Philosophy: An Anthology* (Blackwell, Oxford).
—— and REEVE, ANDREW (eds.) (1989). *Liberal Neutrality* (Routledge, London).
GORDON, SCOTT (1980). *Welfare, Justice, and Freedom* (Columbia University Press, New York).
GORR, MICHAEL (1995). 'Justice, Self-Ownership, and Natural Assets', *Social Philosophy and Policy*, 12/2: 267–91.
GOUGH, J. W. (1957). *The Social Contract*, 2nd edn. (Oxford University Press, London).
GOULD, CAROL (1978). *Marx's Social Ontology* (MIT Press, Cambridge, Mass.).
GOVIER, TRUDY (1997). *Social Trust and Human Communities* (McGill-Queen's University Press, Montreal).
—— (1999). *Dilemmas of Trust* (McGill-Queen's University Press, Montreal).
GRAHAM, KEITH (1990). 'Self-Ownership, Communism and Equality II', *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary vol. 64: 45–61.
GRANT, GEORGE (1974). *English-Speaking Justice* (Mount Allison University Press, Sackville).
GRAY, JOHN (1986a). *Liberalism* (University of Minnesota Press, Minneapolis).
—— (1986b). 'Marxian Freedom, Individual Liberty, and the End of Alienation', *Social Philosophy and Policy*, 3/2: 160–87.
—— (1989). *Liberalism: Essays in Political Philosophy* (Routledge, London).
GREEN, KAREN (1986). 'Rawls, Women and the Priority of Liberty', *Australasian Journal of Philosophy*, supplementary vol. 64: 26–36.
GREEN, LESLIE (1995). 'Internal Minorities and Their Rights', in Kymlicka 1995b: 256–72
GREENE, STEPHEN (1996). 'Rethinking Kymlicka's Critique of Humanist Liberalism', *International Journal of Applied Philosophy*, 10/2: 51–7.
GREENFELD, LIAH (1992). *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
GRESCHNER, DONNA (1989). 'Feminist Concerns with the New Communitarians', in A. Hutchinson and L. Green (eds.), *Law and the Community* (Carswell, Toronto), 119–50.
GREY, THOMAS (1980). 'Eros, Civilization, and the Burger Court', *Law and Contemporary Problems*, 43/3: 83–100.
GRICE, GEOFFREY (1967). *The Grounds of Moral Judgement* (Cambridge University Press, Cambridge).

Griffin, James (1986). *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance* (Oxford University Press, Oxford).
Grimm, Dieter (1995). 'Does Europe Need a Constitution?', *European Law Journal*, 1/3: 282–302.
Grimshaw, Jean (1986). *Philosophy and Feminist Thinking* (University of Minnesota Press, Minneapolis).
Groot, Loek, and van der Veen, Robert Jan (eds.) (2000). *Basic Income on the Agenda: Policy Objectives and Political Chances* (University of Amsterdam Press, Amsterdam).
Gross, Elizabeth (1986). 'What is Feminist Theory?', in Carole Pateman and E. Gross (eds.), *Feminist Challenges: Social and Political Theory* (Northeastern University Press, Boston), 125–43.
Guéhenno, Jean-Marie (1995). *The End of the Nation-State* (University of Minnesota Press, Minneapolis).
Gurr, Ted (1993). *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflict* (Institute of Peace Press, Washington).
—— (2000). 'Ethnic Warfare on the Wane', *Foreign Affairs*, 79/3: 52–64.
Gutmann, Amy (1980). *Liberal Equality* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1985). 'Communitarian Critics of Liberalism', *Philosophy and Public Affairs*, 14/3: 308–22.
—— (1987). *Democratic Education* (Princeton University Press, Princeton).
—— (1993). 'The Challenge of Multiculturalism to Political Ethics', *Philosophy and Public Affairs* 22/3: 171–206.
—— and Appiah, Kwame Anthony (1996). *Color Conscious: The Political Morality of Race* (Princeton University Press, Princeton).
—— and Thompson, Dennis (1996). *Democracy and Disagreement* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
Habermas, Jürgen (1979). *Communication and the Evolution of Society*, trans. T. McCarthy (Beacon, Boston).
—— (1985). 'Questions and Counter Questions', in R. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity* (MIT Press, Cambridge, Mass.), 192–216.
—— (1992). 'Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe', *Praxis International*, 12/1: 1–19.
—— (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (MIT Press, Cambridge, Mass.).
Halstead, Mark (1990). 'Muslim Schools and the Ideal of Autonomy', *Ethics in Education*, 9/4: 4–6.
—— (1991). 'Radical Feminism, Islam and the Single-Sex School Debate', *Gender and Education*, 3/1: 263–78.
Hamilton, Alexander, Madison, James, and Jay, John (1982). *The Federalist Papers* (Bantam, New York).
Hampton, Jean (1980). 'Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?', *Journal of Philosophy*, 77/6: 315–38.
—— (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1997). *Political Philosophy* (Westview Press, Boulder, Colo.).

HANNUM, HURST (1990). *Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination: The Adjudication of Conflicting Rights* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia).
HANSER, MATTHEW (1990). 'Harming Future People', *Philosophy and Public Affairs*, 19/1: 47–70.
HARDIMON, MICHAEL (1992). 'The Project of Reconciliation: Hegel's Social Philosophy', *Philosophy and Public Affairs*, 23/2: 165–95.
—— (1994). *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation* (Cambridge University Press, Cambridge).
HARDIN, GARRETT (1968). 'The Tragedy of the Commons', *Science*, 162: 1243–8.
HARDIN, RUSSELL (1988). *Morality within the Limits of Reason* (University of Chicago Press, Chicago).
—— (1995). *One for All: The Logic of Group Conflict* (Princeton University Press, Princeton).
HARDING, SANDRA (1982). 'Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality? A Survey of Issues', *Dialectica*, 36/2: 225–42.
—— (1987). 'The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities', in Kittay and Meyers 1987, 296–316.
HARDWIG, JOHN (1990). 'Should Women Think in Terms of Rights?', in Cass Sunstein (ed.), *Feminism and Political Theory* (University of Chicago Press, Chicago), 53–67.
HARE, R. M. (1963). *Freedom and Reason* (Oxford University Press, London).
—— (1971). *Essays on Philosophical Method* (Macmillan, London).
—— (1975). 'Rawls' Theory of Justice', in Daniels 1975*b*, 81–107.
—— (1978). 'Justice and Equality', in J. Arthur and W. Shaw (eds.), *Justice and Economic Distribution* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ), 118–32.
—— (1981). *Moral Thinking* (Oxford University Press, Oxford).
—— (1982). 'Ethical Theory and Utilitarianism', in Sen and Williams 1982, 23–38.
—— (1984). 'Rights, Utility, and Universalization: Reply to J. L. Mackie', in Frey 1984, 106–21.
HARLES, JOHN (1993). *Politics in the Lifeboat: Immigrants and the American Democratic Order* (Westview Press, Boulder, Colo.).
HARMAN, GILBERT (1983). 'Human Flourishing, Ethics, and Liberty', *Philosophy and Public Affairs*, 12/4: 307–22.
HARRIS, JOHN (1975). 'The Survival Lottery', *Philosophy*, 50: 81–7.
HARRISON, ROSS (ed.) (1999). *Bentham* (Routledge, London).
HARSANYI, JOHN (1976). *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation* (Reidel, Dordrecht).
—— (1977*a*). *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1977*b*). 'Rule Utilitarianism and Decision Theory', *Erkenntnis*, 11: 25–53.
—— (1985). 'Rule Utilitarianism, Equality, and Justice', *Social Philosophy and Policy*, 2/2: 115–27.
HART, H. L. A. (1975). 'Rawls on Liberty and its Priority', in Daniels 1975*b*, 230–52.
—— (1979). 'Between Utility and Rights', in Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom* (Oxford University Press, Oxford), 77–98.

Hartney, Michael (1991). 'Some Confusions Concerning Collective Rights', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 4/2: 293–314.
Harvey, David (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference* (Blackwell, Oxford).
Haslett, D. W. (1987). *Equal Consideration: A Theory of Moral Justification* (University of Delaware, Newark).
Haveman, Robert (1988). *Starting Even* (Simon and Schuster, New York).
Haworth, Alan (1994). *Anti-libertarianism: Markets, Philosophy and Myth* (Routledge, London).
Hayek, Friedrich (1944). *The Road to Serfdom* (University of Chicago Press, Chicago).
—— (1960). *The Constitution of Liberty* (Routledge and Kegan Paul, London).
Heater, Derek (1990). *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education* (Longman, London).
—— (1996). *World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought* (St Martin's Press, New York).
—— (2000). *What is Citizenship* (Blackwell, Oxford).
Hefferman, William (1995). 'Privacy Rights', *Suffolk University Law Review*, 29: 737–808.
Hefner, Robert (ed.) (1998). *Democratic Civility: The History and Cross-cultural Possibility of a Modern Political Ideal* (Transaction Publishers, New Brunswick, NJ).
Hegel, G. W. F. (1949). *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (Oxford University Press, London).
Hekman, Susan (1995). *Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory* (Polity Press, Cambridge).
Held, David (1989). 'Citizenship and Autonomy', in *Political Theory and the Modern State* (Stanford University Press, Stanford, Calif.), 189–213.
—— (1995). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Polity Press, London).
—— (1999). 'The Transformation in Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization', in Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon (eds.), *Democracy's Edges* (Cambridge University Press, Cambridge), 84–111.
Held, Virginia (1987). 'Feminism and Moral Theory', in Kittay and Meyers 1987, 111–28.
—— (1988). 'The Non-contractual Society', in M. Hanen and K. Nielsen (eds.), *Science, Morality and Feminist Theory* (University of Calgary Press, Calgary), 111–37.
—— (1993). *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (University of Chicago Press, Chicago).
—— (ed.) (1995*a*). *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics* (Westview, Boulder, Colo.).
—— (1995*b*). 'The Meshing of Care and Justice', *Hypatia*, 10/2: 128–32.
Herzog, Don (1986). 'Some Questions for Republicans', *Political Theory*, 14/3: 473–93.
Hill, Greg (1993). 'Citizenship and Ontology in the Liberal State', *Review of Politics*, 55: 67–84.
Higgins, Tracy (1997). 'Democracy and Feminism', *Harvard Law Review*, 110: 1657–703.

Hirsch, H. N. (1986). 'The Threnody of Liberalism: Constitutional Liberty and the Renewal of Community', *Political Theory* 14/3: 423–49.

Hirschmann, Nancy (1999). 'Difference as an Occasion for Rights: A Feminist Rethinking of Rights, Liberalism and Difference', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2/1: 27–55.

—— and DiStefano, Christine (eds.) (1996). *Revisioning the Political: Feminist Revisions of Traditional Concepts in Western Political Theory* (Westview, Boulder, Colo.).

Hirst, Paul (1994). *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance* (Polity, Cambridge).

Hoagland, Sarah (1991). 'Some Thoughts About "Caring"', in Card 1991, 246–86.

Hobsbawm, Eric J. (1990). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality* (Cambridge University Press, Cambridge).

Hochschild, Arlie (1989). *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home* (Viking, New York).

Hollinger, David (1995). *Postethnic America: Beyond Multiculturalism* (Basic Books, New York).

Holmes, Stephen (1989). 'The Permanent Structure of Antiliberal Thought', in N. Rosenblum (ed.) *Liberalism and the Moral Life* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.), 227–53.

Holmstrom, Nancy (1977). 'Exploitation', *Canadian Journal of Philosophy*, 7/2: 353–69.

Hooker, Brad (1993). 'Political Philosophy', in Leemon McHenry and Frederick Adams (eds.), *Reflection on Philosophy* (St Martin's Press, London), 87–102.

Horowitz, Donald (1985). *Ethnic Groups in Conflict* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles).

—— (1991). *A Democratic South Africa: Constitutional Engineering in a Divided Society* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles).

—— (1997). 'Self-Determination: Politics, Philosophy and Law', in Shapiro and Kymlicka 1997, 421–63.

Horton, John, and Mendus, Susan (eds.) (1994). *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alisdair MacIntyre* (Polity, Cambridge).

—— —— (eds.) (1999). *Toleration, Identity and Difference* (St Martin's Press, New York).

Hospers, John (1961). *Human Conduct: An Introduction to the Problems of Ethics* (Harcourt, Brace and World, New York).

Houston, Barbara (1987). 'Rescuing Womanly Virtues: Some Dangers of Moral Reclamation', *Canadian Journal of Philosophy*, supplementary vol. 13: 237–62.

—— (1988). 'Gilligan and the Politics of a Distinctive Women's Morality', in L. Code, S. Mullett, and C. Overall (eds.), *Feminist Perspectives: Philosophical Essays on Method and Morals* (University of Toronto Press, Toronto), 168–89.

—— (1990). 'Caring and Exploitation', *Hypatia*, 5/1: 115–19.

Hurka, Thomas (1993). *Perfectionism* (Oxford University Press, Oxford).

—— (1995). 'Indirect Perfectionism: Kymlicka on Liberal Neutrality', *Journal of Political Philosophy*, 3/1: 36–57.

Hurley, Susan (2001). 'Luck and Equality', Proceedings of the Aristotelian Society.

Hutchings, Kimberly (1999). 'Feminism, Universalism and the Ethics of International

Politics', in Vivienne Jabri and Eleanor O'Gorman (eds.) *Women, Culture and International Relations* (Lynne Rienner, Boulder, Colo.), 17–38.
—— and DANNREUTHER, RONALD (eds.) (1999). *Cosmopolitan Citizenship* (St Martin's Press, New York).
IGNATIEFF, MICHAEL (1989). 'Citizenship and Moral Narcissism', *Political Quarterly*, 60: 63–74.
—— (1993). *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism* (Farrar, Straus and Giroux, New York).
—— (2000). *The Rights Revolution* (Anansi Press, Toronto).
INGRAM, ATTRACTA (1993). 'Self-Ownership and Worldly Resources', *International Journal of Moral and Social Studies*, 8/1: 3–20.
INGRAM, DAVID (2000). *Group Rights: Reconciling Equality and Difference* (University Press of Kansas, Lawrence).
ISIN, ENGIN, and WOOD, PATRICIA (1999). *Citizenship and Identity* (Sage, Beverly Hills, Calif.).
IVISON, DUNCAN, SANDERS, WILL, and PATTON, PAUL (eds.) (2000). *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples* (Cambridge University Press, Cambridge).
JACKSON, FRANK (1991). 'Decision-Theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection', *Ethics*, 101: 462–83.
JACOBS, LESLEY (1996). 'The Second Wave of Analytical Marxism', *Philosophy of Social Sciences*, 26/2: 279–92.
—— (1997). *An Introduction to Modern Political Philosophy: The Democratic Vision of Politics* (Prentice-Hall, Upper Saddle River, NJ).
JACOBSON, DAVID (1996). *Rights across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship* (Johns Hopkins University Press, Baltimore).
JAGGAR, ALISON (1983). *Feminist Politics and Human Nature* (Rowman and Allanheld, Totowa, NJ).
—— and YOUNG, IRIS MARION (eds.) (1998). *A Companion to Feminist Philosophy* (Blackwell, Cambridge).
JANOSKI, THOMAS (1998). *Citizenship and Civil Society: Obligations in Liberal, Traditional and Social Democratic Regimes* (Cambridge University Press, Cambridge).
JANZEN, WILLIAM (1990). *Limits of Liberty: The Experiences of Mennonite, Hutterite and Doukhobour Communities in Canada* (University of Toronto Press, Toronto).
JESKE, DIANE (1996). 'Libertarianism, Self-Ownership, and Motherhood', *Social Theory and Practice*, 22/2: 137–60.
JOHNSON, JAMES (1998). 'Arguing for Deliberation: Some Skeptical Considerations', in Jon Elster (ed.), *Deliberative Democracy* (Cambridge University Press, Cambridge), 161–84.
—— (2000). 'Why Respect Culture?', *American Journal of Political Science*, 44/3: 405–18.
JOHNSTON, DARLENE (1989). 'Native Rights as Collective Rights: A Question of Group Self-Preservation', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 2/1: 19–34.
JONES, CHARLES (1999). *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (Oxford University Press, Oxford).
JONES, PETER (1982). 'Freedom and the Redistribution of Resources', *Journal of Social Policy*, 11/2: 217–38.

Joppke, Christian, and Lukes, Steven (eds.) (1999). *Multicultural Questions* (Oxford University Press, Oxford).

Kagan, Shelley (1989). *The Limits of Morality* (Oxford University Press, Oxford).

—— (1994). 'The Argument from Liberty', in J. Coleman and A. Buchanan (eds.), *In Harm's Way* (Cambridge University Press, Cambridge), 16–41.

Kahane, David (2000). 'Pluralism, Deliberation and Citizen Competence: Recent Developments in Democratic Theory', *Social Theory and Practice*, 26/3: 509–35.

Kahneman, Daniel, et al. (1986). 'Fairness as a Constraint on Profit-Seeking', *American Economic Review*, 76/4: 728–41.

Kamenka, Eugene (ed.) (1982). *Community as a Social Ideal* (Edward Arnold, London).

Karmis, Dimitrios (1993). 'Cultures Autochtones et libéralisme au Canada: les vertus médiatrices du communautarisme libéral de Charles Taylor', *Canadian Journal of Political Science*, 26/1: 69–96.

Katz, Leo (1999). 'Responsibility and Consent: The Libertarian's Problems with Freedom of Contract', *Social Philosophy and Policy*, 16/2: 94–117.

Kaus, Mickey (1992). *The End of Equality* (Basic Books, New York).

Kavka, Gregory (1986). *Hobbesian Moral and Political Theory* (Princeton University Press, Princeton).

Kearns, D. (1983). 'A Theory of Justice–and Love: Rawls on the Family', *Politics*, 18/2: 36–42.

Keat, Russell (1982). 'Liberal Rights and Socialism', in Keith Graham (ed.), *Contemporary Political Philosophy: Radical Perspectives* (Cambridge University Press, Cambridge), 59–82.

Keating, Michael, and McGarry, John (eds.) (2001) Minority Nationalism and the Changing International Order (Oxford University Press, Oxford.)

Kennedy, Ellen, and Mendus, Susan (1987). *Women in Western Political Philosophy* (Wheatsheaf Books, Brighton).

Kernohan, Andrew (1988). 'Capitalism and Self-Ownership', *Social Philosophy and Policy*, 6/1: 60–76.

—— (1990). 'Rawls and the Collective Ownership of Natural Abilities', *Canadian Journal of Philosophy*, 20/1: 19–28.

—— (1993). 'Desert and Self-Ownership', *Journal of Value Inquiry*, 27/2: 197–202.

—— (1998). *Liberalism, Equality and Cultural Oppression* (Cambridge University Press, Cambridge).

Kershnar, Stephen (2000). 'There is No Moral Right to Immigrate to the United States', *Public Affairs Quarterly*, 14/2: 141–58.

King, Desmond (1999). *In the Name of Liberalism: Illiberal Social Policy in the U.S. and Britain* (Oxford University Press, Oxford).

—— and Waldron, Jeremy (1988). 'Citizenship, Social Citizenship and the Defence of the Welfare State', *British Journal of Political Science*, 18: 415–43.

Kittay, Eva Feder (1995). *Equality, Rawls and the Inclusion of Women* (Routledge, New York).

—— (1998). *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency* (Routledge, New York).

Kittay, Eva Feder and Meyers, Diana (eds.) (1987). *Women and Moral Theory* (Rowman and Littlefield, Savage, Md.).

Kleingeld, Pauline (1998). 'Just Love: Marriage and the Question of Justice', *Social Theory and Practice*, 24/2: 261–81.

Kley, Roland (1994). *Hayek's Social and Political Thought* (Oxford University Press, Oxford).

Kloss, Heinz (1977). *The American Bilingual Tradition* (Newbury House, Rowley, Mass.).

Knight, Kelvin (ed.) (1998). *The MacIntyre Reader* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind.).

Knowles, Dudley (2001). *Political Philosophy* (McGill-Queen's University Press, Montreal).

Koehn, Daryl (1998). *Rethinking Feminist Ethics: Care, Trust and Empathy* (Routledge, London).

Kohlberg, Lawrence (1984). *Essays on Moral Development*, vol. ii (Harper and Row, San Francisco).

Korsgaard, Christine (1993). 'Commentary on Cohen and Sen', in Nussbaum and Sen 1993, 54–61.

Kristjansson, Kristjan (1992*a*). 'For a Concept of Negative Liberty—But Which Conception?', *Journal of Applied Philosophy*, 9/2: 221–32.

—— (1992*b*). 'What is Wrong with Positive Liberty', *Social Theory and Practice*, 18/3: 289–310.

—— (1992*c*). 'Social Freedom and the Test of Moral Responsibility', *Ethics*, 103: 104–16.

Krouse, Richard, and McPherson, Michael (1988). 'Capitalism, "Property-Owning Democracy", and the Welfare State', in Amy Gutmann (ed.), *Democracy and the Welfare State* (Princeton University Press, Princeton), 79–106.

Kukathas, Chandran (1989). *Hayek and Modern Liberalism* (Oxford University Press, Oxford).

—— (1992). 'Are There any Cultural Rights', *Political Theory*, 20/1: 105–39.

—— (1997). 'Cultural Toleration', in Shapiro and Kymlicka 1997, 69–104.

—— and Pettit, Philip (1990). *Rawls: A Theory of Justice and its Critics* (Polity, Oxford).

Kymlicka, Will (1988*a*). 'Liberalism and Communitarianism', *Canadian Journal of Philosophy*, 18/2: 181–203.

—— (1988*b*). 'Rawls on Teleology and Deontology', *Philosophy and Public Affairs*, 17/3: 173–90.

—— (1989*a*). *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford University Press, Oxford).

—— (1989*b*). 'Liberal Individualism and Liberal Neutrality', *Ethics*, 99/4: 883–905.

—— (1990). 'Two Theories of Justice', *Inquiry*, 33/1: 99–119.

—— (1991). 'Rethinking the Family', *Philosophy and Public Affairs*, 20/1: 77–97.

—— (ed.) (1992). *Justice in Political Philosophy* (Edward Elgar, Aldershot).

—— (1995*a*). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford University Press, Oxford).

—— (ed.) (1995*b*). *The Rights of Minority Cultures* (Oxford University Press, Oxford).

—— (1998). *Finding our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (Oxford University Press, Toronto).

Kymlicka, Will (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (Oxford University Press, Oxford).

—— (2002). 'Nation-Building and Minority Rights: Comparing Africa and the West', in Bruce Berman, Dickson Eyoh, and Will Kymlicka (eds.), *Ethnicity and Democracy in Africa* (James Currey, Oxford).

—— and Norman, Wayne (1994). 'Return of the Citizen', *Ethics*, 104/2: 352–81.

—— —— (eds.) (2000). *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford University Press, Oxford).

—— and Opalski, Magda (eds.) (2001). *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe* (Oxford University Press, Oxford).

Ladenson, Robert (1983). *A Philosophy of Free Expression and its Constitutional Applications* (Rowman and Littlefield, Totowa, NJ).

Laitin, David (1992). *Language Repertoires and State Construction in Africa* (Cambridge University Press, Cambridge).

Lamont, Julian (1997). 'Incentive Income, Deserved Income and Economic Rents', *Journal of Political Philosophy*, 5/1: 26–46.

Landes, Joan (1988). *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution* (Cornell University Press, Ithaca, NY).

—— (ed.) (1998). *Feminism, the Public and the Private* (Oxford University Press, Oxford).

Langton, Rae (1990). 'Whose Right? Ronald Dworkin, Women and Pornography', *Philosophy and Public Policy*, 19/4: 311–59.

Lapidoth, Ruth (1996). *Autonomy: Flexible Solutions to Ethnic Conflict* (Institute for Peace Press, Washington).

Larabee, Mary Jean (ed.) (1993). *An Ethic of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives* (Routledge, London).

Larana, Enrique, Johnston, Hank, and Gusfield, Joseph (eds.) (1994). *New Social Movements: From Ideology to Identity* (Temple University Press, Philadelphia).

Larmore, Charles (1987). *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge University Press, Cambridge).

LeGrand, Julian, and Estrin, Saul (eds.) (1989). *Market Socialism* (Oxford University Press, Oxford).

Lehman, Edward W. (ed.) (2000). *Autonomy and Order: A Communitarian Anthology* (Rowman and Littlefield, Savage, Md.).

Lehning, Percy (ed.) (1998). *Theories of Secession* (Routledge, London).

—— and Weale, Albert (eds.) (1997). *Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe* (Routledge, London).

Lessnoff, Michael (1986). *Social Contract* (Macmillan, London).

Levine, Andrew (1988). 'Capitalist Persons', *Social Philosophy and Policy*, 6/1: 39–59.

—— (1989). 'What is a Marxist Today?', *Canadian Journal of Philosophy*, supplementary vol. 15: 29–58.

—— (1998). *Rethinking Liberal Equality from a 'Utopian' Point of View* (Cornell University Press, Ithaca, NY).

—— (1999). 'Rewarding Effort', *Journal of Political Philosophy*, 7/4: 404–18.

LEVINSON, MEIRA (1999). *The Demands of Liberal Education* (Oxford University Press, Oxford),

LEVY, JACOB (1997). 'Classifying Cultural Rights', in Shapiro and Kymlicka 1997, 22–66.

—— (2000). *The Multiculturalism of Fear* (Oxford University Press, Oxford).

LICHTENBERG, JUDITH (1999). 'How Liberal Can Nationalism Be?', in Beiner 1999, 167–88.

LINDBLOM, CHARLES (1977). *Politics and Markets* (Basic Books, New York).

LINKLATER, ANDREW (1998). *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era* (University of South Carolina Press, Columbia).

LIPPERT-RASMUSSEN, KASPER (1999). 'Arneson on Equality of Opportunity', *Journal of Political Philosophy*, 7/4: 478–87.

LISTER, RUTH (ed.) (1998). *Citizenship: Feminist Perspectives* (New York University Press, New York).

LITTLETON, CHRISTINE (1987). 'Reconstructing Sexual Equality', *California Law Review*, 75: 201–59.

LLOYD, SHARON (1992). 'Stepping Back', *Analyse & Kritik*, 14/1: 72–85.

—— (1994). 'Family Justice and Social Justice', *Pacific Philosophical Quarterly*, 755: 353–71.

LLOYD THOMAS, DAVID (1988). *In Defense of Liberalism* (Blackwell, Oxford).

LOEVINSOHN, ERNEST (1977). 'Liberty and the Redistribution of Property', *Philosophy and Public Affairs*, 6/3: 226–39.

LOMASKY, LOREN (1987). *Persons, Rights, and the Moral Community* (Oxford University Press, Oxford).

—— (1998). 'Libertarianism as if (the Other 99 Percent of) People Mattered', *Social Philosophy and Policy*, 15/2: 350–71.

LUKES, STEVEN (1985). *Marxism and Morality* (Oxford University Press, Oxford).

—— (1995). 'Marxism, Liberalism and the Left' (paper presented at Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, Santander, 1995).

LYONS, DAVID (1965). *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford University Press, London).

—— (1981). 'The New Indian Claims and Original Rights to Land', in Paul 1981, 355–79.

—— (ed.) (1997). *Mill's Utilitarianism: Critical Essays* (Rowman and Littlefield, Savage, Md.).

MACCALLUM, GERALD (1967). 'Negative and Positive Freedom', *Philosophical Review*, 76/3: 312–34.

MCCABE, DAVID (1996). 'New Journals in Political Philosophy and Related Fields', *Ethics*, 106/4: 800–16.

MCCLAIN, LINDA (1994). 'Rights and Irresponsibility', *Duke Law Journal*, 43: 989–1088.

—— (1995). 'Inviolability and Privacy: The Castle, the Sanctuary, and the Body', *Yale Journal of Law and the Humanities*, 7/1: 195–242.

—— (1999*a*). 'Reconstructive Tasks for a Liberal Feminist Conception of Privacy', *William and Mary Law Review*, 40/2: 759–94.

—— (1999*b*). 'The Liberal Future of Relational Feminism: Robin West's Caring for Justice', *Law and Social Inquiry*, 24/2: 477–516.

MCDONALD, MICHAEL (1991*a*). 'Questions about Collective Rights', in D. Schneiderman (ed.), *Language and the State: The Law and Politics of Identity* (Les Éditions Yvon Blais, Cowansville), 3–25.

McDonald, Michael (1991*b*). 'Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 4/2: 217–37.
Macedo, Stephen (1988). 'Capitalism, Citizenship and Community', *Social Philosophy and Policy*, 6/1: 113–39.
—— (1990). *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community* (Oxford University Press, Oxford).
—— (1995). 'Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism', *Ethics*, 105/3: 468–96.
—— (ed) (1999). *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement* (Oxford University Press, Oxford).
—— (2000). *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
Machan, Tibor, and Rasmussen, Douglas (eds.) (1995). *Liberty for the Twenty-First Century: Contemporary Libertarian Thought* (Rowman and Littlefield, Lanham, Md.).
MacIntyre, Alisdair (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Duckworth, London).
—— (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind.).
—— (1994). 'A Partial Response to my Critics', in Horton and Mendus 1994, 283–304.
MacIntyre, Alisdair (1999). *Dependent Rational Beings: Why Human Beings Need the Virtues* (Open Court Publishing, La Salle, Ill.).
Mack, Eric (1990). 'Self-Ownership and the Right of Property', *Monist*, 73/4: 519–43.
—— (1995). 'The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso', in Ellen Frankel Paul (ed.), *Contemporary Political and Social Philosophy* (Needham Heights, Cambridge), 186–216.
Mackenzie, Catriona, and Stoljar, Natalie (eds.) (1999). *Relational Autonomy in Context: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self* (Oxford University Press, New York).
McKerlie, Dennis (1994). 'Equality and Priority', *Utilitas*, 6/1: 25–42.
—— (1996). 'Equality', *Ethics*, 106/2: 274–96.
Mackie, J. L. (1984). 'Rights, Utility, and Universalization', in Frey 1984, 86–105.
McKim, Robert, and McMahan, Jeff (eds.) (1997). *The Morality of Nationalism* (Oxford University Press, Oxford).
MacKinnon, Catherine (1987). *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
—— (1991). 'Reflections on Sex Equality under the Law', *Yale Law Journal*, 100: 1281–328.
McLaughlin, T. H. (1992*a*). 'Citizenship, Diversity and Education', *Journal of Moral Education*, 21/3: 235–50.
—— (1992*b*). 'The Ethics of Separate Schools', in Mal Leicester and Monica Taylor (eds.), *Ethics, Ethnicity and Education* (Kogan Page, London), 114–36.
Macleod, Colin (1998). *Liberalism, Justice and Markets: A Critique of Liberal Equality* (Oxford University Press, Oxford).
Macpherson, C. B. (1973). *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford University Press, Oxford).

MALLON, RON (1999). 'Political Liberalism, Cultural Membership and the Family', *Social Theory and Practice*, 25/2: 271–97.
MANENT, PIERRE (2000). 'The Return of Political Philosophy', *First Things*, 103: 15–22.
MAPEL, DAVID (1989). *Social Justice Reconsidered* (University of Illinois Press, Urbana).
MARGALIT, AVISHAI (1996). *The Decent Society* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
—— and RAZ, JOSEPH (1990). 'National Self-Determination', *Journal of Philosophy*, 87/9: 439–61.
MARSHALL, T. H. (1965). *Class, Citizenship and Social Development* (Anchor, New York).
MARTIN, REX (1985). *Rawls and Rights* (University Press of Kansas, Lawrence).
MARX, KARL (1973). *Grundrisse*, ed. M. Nicolaus (Penguin, Harmondsworth).
—— (1977*a*). *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Lawrence and Wishart, London).
—— (1977*b*). *Karl Marx: Selected Writings*, ed. D. McLellan (Oxford University Press, Oxford).
—— (1977*c*). *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. i (Penguin, Harmondsworth).
—— (1981). *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. iii (Penguin, Harmondsworth).
—— and ENGELS, FRIEDRICH (1968). *Marx/Engels: Selected Works in One Volume* (Lawrence and Wishart, London).
—— (1970). *The German Ideology* (Lawrence and Wishart, London).
MASON, ANDREW (1993). 'Liberalism and the Value of Community', *Canadian Journal of Philosophy*, 23/2: 215–40.
MEAD, LAWRENCE (1986). *Beyond Entitlement: The Social Obligations of Citizenship* (Free Press, New York).
MENDUS, SUSAN (1989). *Toleration and the Limits of Liberalism* (Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ).
—— (1993). 'Eve and the Poisoned Chalice: Feminist Morality and the Claims of Politics', in M. Brügmann (ed.), *Who's Afraid of Femininity? Questions of Identity* (Rodopi, Amsterdam), 95–104.
MEYER, MICHAEL (1997). 'When Not to Claim Your Rights: The Abuse and the Virtuous Use of Rights', *Journal of Political Philosophy*, 5/2: 149–62.
MEYERS, DIANA (1987). 'The Socialized Individual and Individual Autonomy', in Kittay and Meyers 1987, 139–53.
—— (1994). *Subjection and Subjectivity: Psychoanalytic Feminism and Moral Theory* (Routledge, London).
—— (ed.) (1997). *Feminists Rethink the Self* (Westview, Boulder, Colo.).
MICHAEL, MARK (1997). 'Redistributive Taxation, Self-Ownership and the Fruit of Labour', *Journal of Applied Philosophy*, 14/2: 137–46.
MICHELMAN, FRANK (1975). 'Constitutional Welfare Rights and *A Theory of Justice*', in Daniels 1975*b*, 319–46.
—— (1996). 'Socio-Political Functions of Constitutional Protections of Private Property Holdings in Liberal Political Thought', in G. E. van Maanen (ed.) *Property Law on the Threshold of the 21st Century* (Maklv, Apeldorn).

Midgley, Mary (1978). *Beast and Man: The Roots of Human Nature* (New American Library, New York).
Milde, Michael (1999). 'Unreasonable Foundations: David Gauthier on Property Rights, Rationality and the Social Contract', *Social Theory and Practice*, 25/1: 93–125.
Mill, J. S. (1962). *Mill on Bentham and Coleridge*, ed. F. Leavis (Chatto and Windus, London).
—— (1965). 'Principles of Political Economy', in *Collected Works*, vol. iii (University of Toronto Press, Toronto)
—— (1967). 'Chapters on Socialism', in *Collected Works*, vol. v (University of Toronto Press, Toronto).
—— (1968). *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, ed. A. D. Lindsay (J. M. Dent and Sons, London).
—— (1982). *On Liberty*, ed. G. Himmelfarb (Penguin, Harmondsworth).
—— and Mill, H. T. (1970). *Essays on Sex Equality*, ed. A. Rossi (University of Chicago Press, Chicago).
Miller, David (1976). *Social Justice* (Oxford University Press, Oxford).
—— (1989). 'In What Sense must Socialism be Communitarian?', *Social Philosophy and Policy*, 6/2: 51–73.
—— (1992). 'Distributive Justice: What the People Think', *Ethics*, 102/3: 555–93.
—— (1993). 'Equality and Market Socialism', in Bardhan and Roemer 1993, 298–314.
Miller, David (1995). *On Nationality* (Oxford University Press, Oxford).
—— (1997). 'What Kind of Equality Should the Left Pursue', in Franklin 1997, 83–100.
—— (1998). 'Secession and the Principle of Nationality', in Couture, Nielsen, and Seymour 1998, 261–82.
—— (1999). *Principles of Social Justice* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
—— (2000). *Citizenship and National Identity* (Polity Press, Cambridge).
—— and Walzer, Michael (eds.) (1995). *Pluralism, Justice and Equality* (Oxford University Press, Oxford).
—— et al. (1996). 'Symposium on David Miller's On Nationality', *Nations and Nationalism*, 2/3: 407–51.
Miller, Ricard (1984). *Analyzing Marx* (Princeton University Press, Princeton).
Mills, Charles (1997). *The Racial Contract* (Cornell University Press, Ithaca, NY).
Minow, Martha (1990). *Making all the Difference: Inclusion, Exclusion and American Law* (Cornell University Press, Ithaca, NY).
—— (1991). 'Equalities', *Journal of Philosophy*, 88/11: 633–44.
Miscevic, Nenad (1999). 'Close Strangers: Nationalism, Proximity and Cosmopolitanism', *Studies in East European Thought*, 51: 109–25.
—— (ed.) (2000). *Nationalism and Ethnic Conflict: Philosophical Perspectives* (Open Court, La Salle, Ill.).
Modood, Tariq (1994). 'Establishment, Multiculturalism, and British Citizenship', *Political Quarterly*, 65/1: 53–73.
Moon, Donald (1988). 'The Moral Basis of the Democratic Welfare State', in Amy Gutmann (ed.), *Democracy and the Welfare State* (Princeton University Press, Princeton), 27–52.

MOON, DONALD (1993). *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflicts* (Princeton University Press, Princeton).
MOORE, G. E. (1912). *Ethics* (Oxford University Press, London).
MOORE, MARGARET (ed.) (1998). *National Self-Determination and Secession* (Oxford University Press, Oxford).
MORRIS, CHRISTOPHER (1988). 'The Relation between Self-Interest and Justice in Contractarian Ethics', *Social Philosophy and Policy*, 5/2: 119–53.
—— (ed.) (1999). *The Social Contract Theorists* (Rowman and Littlefield, Lanham, Md.).
MOUFFE, CHANTAL (1992*a*). 'Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics', in Butler and Scott 1992, 369–84.
—— (ed.) (1992*b*). *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community* (Routledge, London).
—— (1992*c*). 'Democratic Citizenship and the Political Community', in Mouffe 1992*b*, 225–39.
—— (2000). *The Democratic Paradox* (Verso, London).
MULGAN, GEOFF (1991). 'Citizens and Responsibilities', in Andrews 1991, 37–49.
MULHALL, STEPHEN, and SWIFT, ADAM (1996). *Liberals and Communitarians*, 2nd edn. (Blackwell, Oxford).
MURPHY, JEFFRIE (1973). 'Marxism and Retribution', *Philosophy and Public Affairs*, 2/3: 214–41.
MURPHY, LIAM (1999). 'Institutions and the Demands of Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 27/4: 251–91.
NAGEL, THOMAS (1973). 'Rawls on Justice', *Philosophical Review*, 82: 220–34.
—— (1979). *Mortal Questions* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1980). 'The Limits of Objectivity', in S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. i (University of Utah Press, Salt Lake City), 75–140.
—— (1981). 'Libertarianism without Foundations', in Paul 1981, 191–205.
—— (1986). *The View from Nowhere* (Oxford University Press, New York).
—— (1991). *Equality and Partiality* (Oxford University Press, New York).
NARAYAN, UMA (1995). 'Colonialism and its Others: Considerations on Rights and Care Discourses', *Hypatia*, 10/2: 133–40.
—— and HARDING, SANDRA (eds.) (2000). *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World* (Indiana University Press, Bloomington).
NARVESON, JAN (1983). 'On Dworkinian Equality', *Social Philosophy and Policy*, 1/1: 1–23.
—— (1988). *The Libertarian Idea* (Temple University Press, Philadelphia).
—— (1991). 'Collective Rights?', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 4/2: 329–45.
—— (1995). 'Contracting for Liberty', in Machan and Rasmussen 1995, 19–40.
—— (1998). 'Libertarianism versus Marxism: Reflections on G. A. Cohen's *Self-Ownership, Freedom and Equality*', *Journal of Ethics*, 2/1: 1–26.
NAUTA, LOLLE (1992). 'Changing Conceptions of Citizenship', *Praxis International*, 12/1: 20–34.
NEAL, PATRICK (1994). 'Perfectionism with a Liberal Face? Nervous Liberals and Raz's Political Theory', *Social Theory and Practice*, 20/1: 25–58.
NEDELSKY, JENNIFER (1989). 'Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts, and

Possibilities', in Allan Hutchinson and Leslie Green (eds.), *Law and the Community: The End of Individualism?* (Carswell, Toronto), 219–52.
NEDELSKY, JENNIFER (1993). 'Reconceiving Rights as Relationship', *Review of Constitutional Studies*, 1/1: 1–26.
—— (2000). 'Citizenship and Relational Feminism', in Ronald Beiner and Wayne Norman (eds.), *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections* (Oxford University Press, Toronto), 131–46.
NENTWICH, MICHAEL, and WEALE, ALBERT (eds.) (1998). *Political Theory and the European Union: Legitimacy, Constitutional Choice and Citizenship* (Routledge, London).
NEWMAN, SAUL (1996). *Ethnoregional Conflicts in Democracies: Mostly Ballots, Rarely Bullets* (Greenwood, London).
NICHOLSON, LINDA (1986). *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family* (Columbia University Press, New York).
NICKEL, JAMES (1990). 'Rawls on Political Community and Principles of Justice', *Law and Philosophy*, 9: 205–16.
—— (1995). 'The Value of Cultural Belonging', *Dialogue*, 33/4: 635–42.
NIELSEN, KAI (1978). 'Class and Justice', in J. Arthur and W. Shaw (eds.), *Justice and Economic Distributions* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ).
—— (1985). *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism* (Rowman and Allanheld, Totowa, NJ).
—— (1987). 'Rejecting Egalitarianism: On Miller's Nonegalitarian Marx', *Political Theory*, 15/3: 411–23.
—— (1989). *Marxism and the Moral Point of View* (Westview Press, Boulder, Colo.).
—— (1993). 'Relativism and Wide Reflective Equilibrium', *Monist*, 76/3: 316–32.
NODDINGS, NEL (1984). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles).
NORMAN, RICHARD (1981). 'Liberty, Equality, Property', *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary vol. 55: 192–209.
—— (1987). *Free and Equal* (Oxford University Press, Oxford).
—— (1989). 'What is Living and What is Dead in Marxism?', *Canadian Journal of Philosophy*, supplementary vol. 15: 59–80.
NORMAN, WAYNE (1991*a*). *Taking Freedom Too Seriously? An Essay on Analytic and Post-analytic Political Philosophy* (Garland, New York).
—— (1991*b*). 'Taking "Free Action" Too Seriously', *Ethics*, 101/3: 505–20.
—— (1994). 'Towards a Normative Theory of Federalism', in Baker 1994, 79–100.
—— (1995). 'The Ideology of Shared Values', in Carens 1995, 137–59.
—— (1996). 'Prelude to a Liberal Morality of Nationalism', in S. Brennan, T. Isaacs, and M. Milde (eds.), *A Question of Values* (Rodopi Press, Amsterdam), 189–208.
—— (1998). 'Inevitable and Unacceptable? Methodological Rawlsianism in Contemporary Anglo-American Political Philosophy', *Political Studies*, 46/2: 276–94.
—— (1999). 'Theorizing Nationalism (Normatively): The First Steps', in Beiner 1999, 51–66.
—— (2001). 'Ética y la construcción de la nación', in R. M. Suárez and J. M. Rivera Otero (eds.), *Europa Mundi: democracia, globalización y europeización* (Prensa de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago).

NOVE, ALEC (1983). *The Economics of Feasible Socialism* (George Allen and Unwin, London).
NOZICK, ROBERT (1974). *Anarchy, State, and Utopia* (Basic Books, New York).
—— (1981). *Philosophical Explanations* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
NUNNER-WINKLER, GERTRUD (1984). 'Two Moralities?', in W. Kurtines and J. Gewirtz (eds.), *Morality, Moral Behavior and Moral Development* (John Wiley, New York), 348–61.
NUSSBAUM, MARTHA (1986). *The Fragility of Goodness* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1999). *Sex and Social Justice* (Oxford University Press, New York).
—— (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— and SEN, AMARTYA (eds.) (1993). *The Quality of Life* (Oxford University Press, Oxford).
NYE, ANDREA (1988). *Feminist Theory and the Philosophies of Man* (Croom Helm, London).
OAKESHOTT, MICHAEL (1984). 'Political Education', in Michael Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics* (Blackwell, Oxford), 219–38.
O'BRIEN, MARY (1981). *The Politics of Reproduction* (Routledge and Kegan Paul, London).
O'BRIEN, SHARON (1987). 'Cultural Rights in the United States: A Conflict of Values', *Law and Inequality Journal*, 5: 267–358.
OKIN, SUSAN (1979). *Women in Western Political Thought* (Princeton University Press, Princeton).
—— (1981). 'Women and the Making of the Sentimental Family', *Philosophy and Public Affairs* 11/1: 65–88.
—— (1987). 'Justice and Gender', *Philosophy and Public Affairs*, 16/1: 42–72.
—— (1989*a*). 'Reason and Feeling in Thinking about Justice', *Ethics*, 99/2: 229–49.
—— (1989*b*). *Justice, Gender, and the Family* (Basic Books, New York).
—— (1990). 'Thinking Like a Woman', in Rhode 1990, 145–59.
—— (1991). 'Gender, the Public and the Private', in David Held (ed.), *Political Theory Today* (Polity, Cambridge), 67–90.
—— (1992). 'Women, Equality and Citizenship', *Queen's Quarterly*, 99/1: 56–71.
—— (1994). 'Gender Inequality and Cultural Differences', *Political Theory*, 22/1: 5–24.
—— (1998). 'Mistresses of their Own Destiny? Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit' (presented at the American Political Science Association annual meeting, Sept.).
—— (1999). *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton University Press, Princeton).
OLDFIELD, ADRIAN (1990*a*). 'Citizenship: An Unnatural Practice?', *Political Quarterly*, 61: 177–87.
—— (1990*b*). *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World* (Routledge, London).
OLLMAN, BERTELL (ed.) (1998). *Market Socialism: The Debate among Socialists* (Routledge, London).
OLSEN, FRANCES (1983). 'The Family and the Market: A Study of Ideology and Legal Reform', *Harvard Law Review*, 96/7: 1497–578.
O'NEILL, ONORA (1980). 'The Most Extensive Liberty', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 85: 45–59.

O'Neill, Onora (1993). 'Justice, Gender and International Relations', in Nussbaum and Sen 1993.
—— (1996). *Toward Justice and Virtue* (Cambridge University Press, Cambridge), 303–23.
Orend, Brian (2001). *Michael Walzer on War and Justice* (McGill-Queen's University Press, Montreal).
Orwin, Clifford (1998). 'The Encumbered American Self', in Allen and Kegan 1988: 86–91.
Otsuka, Michael (1998*a*). 'Making the Unjust Provide for the Least Well Off', *Journal of Ethics*, 2/3: 247–59.
—— (1998*b*). 'Self-Ownership and Equality: A Lockean Reconciliation', *Philosophy and Public Affairs*, 27/1: 65–92.
Palmer, Tom G. (1998). 'G. A. Cohen on Self-Ownership, Property, and Equality', *Critical Review*, 12/3: 225–51.
Parekh, Bhikhu (1982). *Contemporary Political Thinkers* (Martin Robertson, Oxford).
—— (1994). 'Decolonizing Liberalism', in Alexsandras Shiromas (ed.), *The End of 'Isms'? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse* (Blackwell, Oxford), 85–103.
—— (1997). 'Political Theory: Traditions in Political Philosophy', in Robert Goodin and Hans-Dieter Klingeman (eds.), *A New Handbook of Political Science* (Oxford University Press, Oxford), 503–18.
—— (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
Parfit, Derek (1984). *Reasons and Persons* (Oxford University Press, Oxford).
—— (1998). 'Equality and Priority', in Andrew Mason (ed.), *Ideals of Equality* (Blackwell, Oxford), 1–20.
Paris, David (1991). 'Moral Education and the "Tie that Binds" in Liberal Political Theory', *American Political Science Review*, 85/3: 875–901.
Parry, Geraint (1991). 'Paths to Citizenship', in Vogel and Moran 1991, 167–96.
Passerin, Maurizio, and Vogel, Ursula (eds.) (2000). *Public and Private: Legal, Political and Philosophical Perspectives* (Routledge, London).
Pateman, Carole (1975). 'Sublimation and Reification: Locke, Wolin and the Liberal Democratic Conception of the Political', *Politics and Society*, 5/4: 441–67.
—— (1980). '"The Disorder of Women": Women, Love and the Sense of Justice', *Ethics*, 91/1: 20–34.
—— (1987). 'Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy', in A. Phillips (ed.), *Feminism and Equality* (Blackwell, Oxford), 103–26.
—— (1988). *The Sexual Contract* (Polity Press, Oxford).
—— (1989). *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory* (Stanford University Press, Stanford, Calif.).
—— (1991). '"God Hath Ordained to Man a Helper": Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right', in Shanley and Pateman 1991, 53–73.
Patten, Alan (1996). 'The Republican Critique of Liberalism', *British Journal of Political Science*, 26: 25–44.
Paul, Ellen Frankel, Miller, Fred, and Paul, Jeffrey (eds.) (1996). *The Communitarian Challenge to Liberalism* (Cambridge University Press, Cambridge).
Paul, Jeffrey (ed.) (1981). *Reading Nozick* (Rowman and Littlefield, Totowa, NJ).

PEFFER, RODNEY (1990). *Marx, Morality and Social Justice* (Princeton University Press, Princeton).

PETERSON, RICHARD (1996). 'A Re-evaluation of the Economic Consequences of Divorce', *American Sociological Review*, 61: 528–36.

PETTIT, PHILIP (1980). *Judging Justice: An Introduction to Contemporary Political Philosophy* (Routledge and Kegan Paul, London).

—— (1989). 'The Freedom of the City: A Republican Ideal', in A. Hamlin and P. Pettit (eds.), *The Good Polity* (Blackwell, Oxford).

—— (1997). *Republicanism* (Oxford University Press, Oxford).

—— (2000). 'Democracy, Electoral and Contestatory', in Ian Shapiro and Stephen Macedo (eds.), *Designing Democratic Institutions: NOMOS 42* (New York University Press, New York), 105–44.

PFAFF, WILLIAM (1993). *The Wrath of Nations: Civilization and the Furies of Nationalism* (Simon and Schuster, New York).

PHILLIPS, ANNE (1991). *Engendering Democracy* (Pennsylvania State University Press, University Park).

—— (1995). *The Politics of Presence* (Oxford University Press, Oxford).

—— (ed.) (1998). *Feminism and Politics* (Oxford University Press, Oxford).

—— (1999). *Which Equalities Matter?* (Polity Press, Cambridge).

—— (2000). 'Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance', *Journal of Political Philosophy*, 8/2: 279–93.

PHILLIPS, DAVID (1999). 'Contractualism and Moral Status', *Social Theory and Practice*, 24/2: 183–204.

PHILLIPS, DEREK (1993). *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought* (Princeton University Press, Princeton).

PLAMENATZ, JOHN (1960). *On Alien Rule and Self-Government* (Longman, London).

PLANT, RAYMOND (1974). *Community and Ideology* (Routledge and Kegan Paul, London).

—— (1991). *Modern Political Thought* (Blackwell, Cambridge).

PLUHAR, EVELYN (1995). *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals* (Duke University Press, Durham, NC).

POCOCK, J. G. A (1992). 'The Ideal of Citizenship since Classical Times', *Queen's Quarterly*, 99/1: 33–55.

POGGE, THOMAS (1989). *Realizing Rawls* (Cornell University Press, Ithaca, NY).

—— (1994). 'An Egalitarian Law of Peoples', *Philosophy and Public Affairs*, 23/3: 195–224.

—— (1995). 'How Should Human Rights Be Conceived', *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 3: 103–20.

—— (1997*a*). 'A Global Resources Dividend', in David Crocker and Toby Linden (eds.), *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship* (Rowman and Littlefield, Lanham, Md.), 501–36.

—— (1997*b*). 'Migration and Poverty', in Bader 1997, 12–27.

—— (1998). 'The Bounds of Nationalism', in Couture, Nielsen, and Seymour 1998, 463–504.

—— (2000). 'On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy', *Philosophy and Public Affairs*, 29/2: 138–69.

POOLE, ROSS (1999). *Nation and Identity* (Routledge, London).

PORTER, JOHN (1987). *The Measure of Canadian Society* (Carleton University Press, Ottawa).
POSNER, RICHARD (1983). *The Economics of Justice* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
—— (1996). *Overcoming Law* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
PUTNAM, ROBERT (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton University Press, Princeton).
QUINN, MICHAEL (1993). 'Liberal Egalitarianism, Utility and Social Justice', *Utilitas*, 5/2: 311–16.
RADCLIFFE-RICHARDS, JANET (1980). *The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry* (Routledge and Kegan Paul, London).
RAIKKA, JUHA (ed.) (1996). *Do We Need Minority Rights?* (Kluwer, Dordrecht).
—— (1998). 'The Feasibility Condition in Political Theory', *Journal of Political Philosophy*, 6/1: 27–40.
RAILTON, PETER (1984). 'Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality', *Philosophy and Public Affairs*, 13/2: 134–71.
RAKOWSKI, ERIC (1993). *Equal Justice* (Oxford University Press, Oxford).
—— (2000). 'Can Wealth Taxes Be Justified?', *Tax Law Review*, 53/3: 263–375.
RAPHAEL, D. D. (1970). *Problems of Political Philosophy* (Pall Mall, London).
—— (1981). *Moral Philosophy* (Oxford University Press, Oxford).
RAWLS, JOHN (1971) *A Theory of Justice* (Oxford University Press, London).
—— (1974). 'Reply to Alexander & Musgrave', *Quarterly Journal of Economics*, 88: 633–55.
—— (1975). 'Fairness to Goodness', *Philosophical Review*, 84: 536–54.
RAWLS, JOHN (1978). 'The Basic Structure as Subject', in A. Goldman and J. Kim (eds.), *Values and Morals* (Reidel, Dordrecht), 47–61.
—— (1979). 'A Well-Ordered Society', in P. Laslett and J. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics, and Society* (Yale University Press, New Haven), 6–20.
—— (1980). 'Kantian Constructivism in Moral Theory', *Journal of Philosophy*, 77/9: 515–72.
—— (1982*a*). 'The Basic Liberties and their Priority', in S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. iii (University of Utah Press, Salt Lake City), 1–89.
—— (1982*b*). 'Social Unity and Primary Goods', in Sen and Williams 1982, 159–86.
—— (1985). 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', *Philosophy and Public Affairs*, 14/3: 223–51.
—— (1987). 'The Idea of an Overlapping Consensus', *Oxford Journal of Legal Studies*, 7/1: 1–25.
—— (1988). 'The Priority of Right and Ideas of the Good', *Philosophy and Public Affairs*, 17/4: 251–76.
—— (1989). 'The Domain of the Political and Overlapping Consensus', *New York University Law Review*, 64/2: 233–55.
—— (1993*a*). *Political Liberalism* (Columbia University Press, New York).
—— (1993*b*). 'The Law of Peoples', in S. Shute and S. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993* (Oxford University Press, Oxford), 41–82.
—— (1997). 'The Idea of Public Reason Revisited', *University of Chicago Law Review*, 64: 765–807.

Rawls, John (1999*a*). *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
—— (1999*b*). *The Law of Peoples* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
Raz, Joseph (1986). *The Morality of Freedom* (Oxford University Press, Oxford).
—— (1994). 'Multiculturalism: A Liberal Perspective', *Dissent*, Winter: 67–79.
—— (1998). 'Multiculturalism', *Ratio Juris*, 11/3: 193–205.
RCAP (1996). *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples*, ii: *Restructuring the Relationship* (Ottawa).
Réaume, Denise (1991). 'The Constitutional Protection of Language: Security or Survival?', in D. Schneiderman (ed.), *Language and the State: The Law and Politics of Identity* (Les Éditions Yvon Blais, Cowansville), 37–57.
—— (1995). 'Justice between Cultures: Autonomy and the Protection of Cultural Affiliation', *UBC Law Review* 29/1: 117–41.
Regan, Tom (2001). *Defending Animal Rights* (University of Illinois Press, Champaign).
Reiman, Jeffrey (1981). 'The Possibility of a Marxian Theory of Justice', *Canadian Journal of Philosophy*, supplementary vol. 7: 307–22.
—— (1983). 'The Labor Theory of the Difference Principle', *Philosophy and Public Affairs*, 12/2: 133–59.
—— (1987). 'Exploitation, Force, and the Moral Assessment of Capitalism: Thoughts on Roemer and Cohen', *Philosophy and Public Affairs*, 16/1: 3–41.
—— (1989). 'An Alternative to "Distributive" Marxism: Further Thoughts on Roemer, Cohen, and Exploitation', *Canadian Journal of Philosophy*, supplementary vol. 15: 299–331.
—— (1991). 'Moral Philosophy: The Critique of Capitalism and the Problem of Ideology', in Carver 1991, 143–67.
Reinders, Hans (2000). *The Future of the Disabled in Liberal Society* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind.).
Rescher, N. (1966). *Distributive Justice: A Constructive Critique of the Utilitarian Theory of Distribution* (Bobbs-Merrill, Indianapolis).
Rhode, Deborah (ed.) (1990). *Theoretical Perspectives on Sexual Difference* (Yale University Press, New Haven).
—— (1997). *Speaking of Sex: The Denial of Gender Inequality* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
Rich, Adrienne (1979). *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose, 1966–1978* (Norton, New York).
Richardson, Henry, and Weithman, Paul (eds.) (1999). *The Philosophy of Rawls* (Garland, New York).
Riebber, Steven (1996). 'Freedom and Redistributive Taxation', *Public Affairs Quarterly*, 10/1: 63–74.
Riley, Patrick (1982). *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
Ripstein, Arthur (1987). 'Foundationalism in Political Theory', *Philosophy and Public Affairs*, 16: 114–37.
—— (1989). 'Gauthier's Liberal Individual', *Dialogue*, 28: 63–76.

Ripstein, Arthur (1994). 'Equality, Luck and Responsibility', *Philosophy and Public Affairs*, 23/1: 3–23.
Robbins, Bruce (ed.) (1998). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation* (University of Minnesota Press, Minneapolis).
Roberts, Marcus (1996). *Analytical Marxism: A Critique* (Verso, London).
—— (1997). 'Analytical Marxism: An Ex-Paradigm? The Odyssey of G. A. Cohen', *Radical Philosophy*, 82: 17–28.
Robinson, Fiona (1999). *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory and International Relations* (Westview, Boulder, Colo.).
Roemer, John (1982*a*). *A General Theory of Exploitation and Class* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
—— (1982*b*). 'Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation', *Philosophy and Public Affairs*, 11/4: 281–313.
—— (1982*c*). 'New Directions in the Marxian Theory of Exploitation and Class', *Politics and Society*, 11/3: 253–87.
—— (1985*a*). 'Equality of Talent', *Economics and Philosophy*, 1/2: 151–87.
—— (1985*b*). 'Should Marxists Be Interested in Exploitation?', *Philosophy and Public Affairs*, 14/1: 30–65.
—— (1986*a*). 'The Mismarriage of Bargaining Theory and Distributive Justice', *Ethics*, 97/1: 88–110.
—— (ed.) (1986*b*). *Analytical Marxism* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1988). *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
Roemer, John (1989). 'Second Thoughts on Property Relations and Exploitation', *Canadian Journal of Philosophy*, supplementary vol. 15: 257–66.
—— (1993*a*). 'A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner', *Philosophy and Public Affairs*, 22: 146–66.
—— (1993*b*). 'Can There be Socialism after Communism?', in Bardhan and Roemer 1993, 89–107.
—— (1994). *A Future for Socialism* (Verso, London).
—— (1995). 'Equality and Responsibility', *Boston Review*, 20/2: 3–7.
—— (1996). *Theories of Distributive Justice* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
—— (1999). 'Egalitarian Strategies', *Dissent*, 64–74.
Rooney, Phyllis (1991). 'A Different Different Voice: On the Feminist Challenge in Moral Theory', *Philosophical Forum*, 22/4: 335–61.
Rorty, Richard (1985). 'Postmodernist Bourgeois Liberalism', in R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind.), 214–21.
Rosenblum, Nancy (1987). *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
—— (1998). *Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America* (Princeton University Press, Princeton).
—— (2000). *Obligations of Citizenship and Demands of Faith: Religious Accommodation in Pluralist Democracies* (Princeton University Press, Princeton).
Ross, W. D. (1930). *The Right and the Good* (Oxford University Press, London).

Rothbard, Murray (1982). *The Ethics of Liberty* (Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ).

Rothstein, Bo (1992). 'Social Justice and State Capacity', *Politics and Society*, 20/1: 101–26.

—— (1998). *Just Institutions Matter: The Moral and Political Logic of the Universal Welfare State* (Cambridge University Press, Cambridge).

Rubio-Marin, Ruth (2000). *Immigration as a Democratic Challenge: Citizenship and Inclusion in Germany and the US* (Cambridge University Press, Cambridge).

Ruddick, Sarah (1984*a*). 'Maternal Thinking', in J. Trebilcot (ed.), *Mothering: Essays in Feminist Theory* (Rowman and Allanheld, Totowa, NJ), 213–30.

—— (1984*b*). 'Preservative Love and Military Destruction', in J. Trebilcot (ed.), *Mothering: Essays in Feminist Theory* (Rowman and Allanheld, Totowa, NJ), 231–62.

—— (1987). 'Remarks on the Sexual Politics of Reason', in Kittay and Meyers 1987, 237–60.

Russell, J. S. (1995). 'Okin's Rawlsian Feminism', *Social Theory and Practice*, 21/3: 397–426.

Ryan, Alan (1994). 'Self-Ownership, Autonomy, and Property Rights', *Social Philosophy and Policy*, 11/2: 241–58.

Sabetti, F. (1996). 'Path Dependency and Civic Culture: Some Lessons from Italy about Interpreting Social Experiments', *Politics and Society*, 24/1: 19–44.

Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, Cambridge).

—— (1984*a*). 'The Procedural Republic and the Unencumbered Self', *Political Theory*, 12/1: 81–96.

—— (1984*b*). 'Morality and the Liberal Ideal', *New Republic*, 190: 15–17.

—— (ed.) (1984*c*). *Liberalism and its Critics* (Blackwell, Oxford).

—— (1989). 'Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality', *California Law Review*, 77/3: 521–38.

—— (1990). 'Freedom of Conscience or Freedom of Choice?', in James Hunter and O. Guinness (eds.), *Articles of Faith, Articles of Peace* (Brookings Institute, Washington), 74–92.

—— (1996). *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

—— (1998). 'Reply to critics', in Allen and Regan 1988: 319–35.

Sanders, John (1987). 'Justice and the Initial Acquisition of Property', *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 10: 369–87.

Sartorius, Rolf (1969). 'Utilitarianism and Obligation', *Journal of Philosophy*, 66/3: 67–81.

Saxonhouse, Arlene (1981). *Women in the History of Political Thought* (Praeger, Westport, Conn.).

Sayre-McCord, Geoffrey (1994). 'On Why Hume's "General Point of View" Isn't Ideal—and Shouldn't Be', *Social Philosophy and Policy*, 11: 202–28.

Scales, Ann (1993). 'The Emergence of Feminist Jurisprudence', in Patricia Smith (ed.) *Feminist Jurisprudence* (Oxford University Press, Oxford), 94–109.

Scanlon, Thomas (1982). 'Contractualism and Utilitarianism', in Sen and Williams 1982, 103–28.

—— (1983). 'Freedom of Expression and Categories of Expression', in D. Copp and S. Wendell (eds.), *Pornography and Censorship* (Prometheus, Buffalo), 139–66.

Scanlon, Thomas (1988). 'The Significance of Choice', in S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Value*, vol. viii (University of Utah Press, Salt Lake City), 151–216.
—— (1991). 'The Moral Basis of Interpersonal Comparisons', in Elster and Roemer 1991, 17–44.
—— (1993). 'Value, Desire and Quality of Life', in Nussbaum and Sen 1993: 187–207.
—— (1998). *What We Owe to Each Other* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
Scarre, Geoffrey (1996). *Utilitarianism* (Routledge, London).
Schaefer, Denise (2001). 'Feminism and Liberalism Reconsidered: The Case of Catherine MacKinnon', *American Political Science Review*, 95/3.
Schaller, Walter (1997). 'Expensive Preferences and the Priority of Right: A Critique of Welfare Egalitarianism', *Journal of Political Philosophy*, 5/3: 254–73.
Schlereth, Thomas (1977). *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind.).
Schlesinger, Arthur (1992). *The Disuniting of America* (Norton, New York).
Schmidt, Alvin (1997). *The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America* (Praeger, Westport, Conn.).
Schmidtz, David (1990*a*). 'When is Original Appropriation *Required*?', *Monist*, 73/4: 504–18.
—— (1990*b*). 'Justifying the State', *Ethics*, 101/1: 89–102.
—— (1994). 'The Institution of Property', *Social Philosophy and Policy*, 11/1: 42–62.
Schultz, Bart (ed.) (1992). *Essays on Sidgwick* (Cambridge University Press, Cambridge).
Schwartz, Adina (1973). 'Moral Neutrality and Primary Goods', *Ethics*, 83: 294–307.
—— (1982). 'Meaningful Work', *Ethics*, 92/4: 634–46.
Schwartz, Justin (1992). 'From Libertarianism to Egalitarianism', *Social Theory and Practice*, 18/3: 259–88.
Schwartz, Nancy (1979). 'Distinction between Public and Private Life: Marx on the Zoon Politikon', *Political Theory*, 7/2: 245–66.
Schwartz, Warren (ed.) (1995). *Justice in Immigration* (Cambridge University Press, Cambridge).
Schweickart, David (1978). 'Should Rawls Be a Socialist?', *Social Theory and Practice*, 5/1: 1–27.
Sehon, Scott (1996). 'Okin on Feminism and Rawls', *Philosophical Forum*, 27/4: 321–32.
Seigal, Reva (1996) '"The Rule of Love": Wife Beating as Prerogative and Privacy', *Yale Law Journal*, 105/8: 2117–208.
Sen, Amartya (1980). 'Equality of What?', in S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. i (University of Utah Press, Salt Lake City), 353–69.
—— (1985). 'Rights and Capabilities', in T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity* (Routledge and Kegan Paul, London), 130–48.
—— (1990*a*). 'Justice: Means versus Freedom', *Philosophy and Public Affairs*, 19/2: 111–21.
—— (1990*b*). 'Welfare, Freedom and Social Choice', *Recherches économiques de Louvain*, 56/3: 451–86.
—— (1991). 'Welfare, Preference and Freedom', *Journal of Econometrics*, 50: 15–29.
—— and Williams, Bernard (eds.) (1982). *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge University Press, Cambridge).

SEVENHUIJSEN, SELMA (1998). *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist Considerations on Justice, Morality and Politics* (Routledge, London).
SHACHAR, AYELET (1998). 'Group Identity and Women's Rights: The Perils of Multicultural Accommodation', *Journal of Political Philosophy*, 6: 285–305.
—— (1999). 'The Paradox of Multicultural Vulnerability', in Joppke and Lukes 1999, 87–111.
—— (2001). *Multicultural Jurisdictions: Preserving Cultural Differences and Women's Rights in a Liberal State* (Cambridge University Press, Cambridge).
SHAFIR, GERSHON (ed.) (1998). *The Citizenship Debates: A Reader* (University of Minnesota Press, Minneapolis).
SHANLEY, MARY LYNDON, and NARAYAN, UMA (eds.) (1997). *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives* (Pennsylvania University Press, Philadelphia).
—— and PATEMAN, CAROLE (eds.) (1991). *Feminist Interpretations and Political Theory* (Pennsylvania State University Press, University Park).
SHAPIRO, DANIEL (1993). 'Liberal Egalitarianism, Basic Rights, and Free Market Capitalism', *Reason Papers* 18: 169–88.
—— (1997). 'Can Old-Age Social Insurance be Justified?', *Social Philosophy and Policy*, 14/2: 116–44.
—— (1998). 'Why Even Egalitarians Should Favour Market Health Insurance', *Social Philosophy and Policy*, 15/2: 84–132.
SHAPIRO, IAN (1991). 'Resources, Capacities, and Ownership: The Workmanship Ideal and Distributive Justice', *Political Theory*, 19/1: 47–72.
—— (1999). *Democratic Justice* (Yale University Press, New Haven).
—— and KYMLICKA, WILL (eds.) (1997). *Ethnicity and Group Rights* (New York University Press, New York).
SHAW, WILLIAM (1998). *Contemporary Ethics: Taking Account of Utilitarianism* (Blackwell, Oxford).
SHER, GEORGE (1975). 'Justifying Reverse Discrimination in Employment', *Philosophy and Public Affairs*, 4/2: 159–70.
—— (1987). 'Other Voices, Other Rooms? Women's Psychology and Moral Theory', in Kittay and Meyers 1987, 178–89.
—— (1997). *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— and BRODY, BARUCH (eds.) (1999). *Social and Political Philosophy: Contemporary Readings* (Harcourt Brace, New York).
SHKLAR, JUDITH (1991). 'American Citizenship: The Quest for Inclusion', in *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. x (University of Utah Press, Salt Lake City), 386–439.
SHRAGE, LAURIE (1998). 'Equal Opportunity', in Jaggar and Young 1998, 559–68.
SHUE, HENRY (1988). 'Mediating Duties', *Ethics*, 98/4: 687–704.
SIDGWICK, HENRY (1981). *The Methods of Ethics* (Hackett, Indianapolis; 1st pub. 1874).
SILVERS, ANITA, WASSERMAN, DAVID, and MAHOWALD, MARY (1998). *Disability, Difference, Discrimination: Perspectives on Justice in Bioethics and Public Policy* (Rowman and Littlefield, Lanham, Md.).
SINGER, PETER (1977). 'Utility and the Survival Lottery', *Philosophy*, 52: 218–22.
—— (ed.) (1991). *A Companion to Ethics* (Blackwell, Oxford).

SINGER, PETER (1993). *Practical Ethics* (Cambridge University Press, Cambridge).
SINOPLI, RICHARD (1992). *The Foundations of American Citizenship: Liberalism, the Constitution and Civic Virtue* (Oxford University Press, New York).
SKINNER, QUENTIN (1990). 'The Republican Ideal of Political Liberty', in Gisela Bock et al. (eds.) *Machiavelli and Republicanism* (Cambridge University Press, Cambridge), 293–309.
—— (1992). 'On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty', in Mouffe 1992*b*, 211–24.
—— (1998). *Liberty before Liberalism* (Cambridge University Press, Cambridge).
SKITKA, L. J., and TETLOCK, P. E. (1993). 'Of Ants and Grasshoppers: The Political Psychology of Allocating Public Assistance', in B. A. Mellers and J. Baron (eds.), *Psychological Perspectives on Justice: Theory and Applications* (Cambridge University Press, New York), 205–33.
SMART, J. J. C. (1973). 'An Outline of a System of Utilitarian Ethics', in J. J. C. Smart and B. Williams (eds.), *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge University Press, Cambridge), 1–75.
SMITH, MICHAEL (1988). 'Consequentialism and Moral Character' (unpublished manuscript, Philosophy Department at Monash University).
SMITH, PAUL (1998). 'Incentives and Justice: G. A. Cohen's Egalitarian Critique of Rawls', *Social Theory and Practice*, 24/2: 205–35.
SMITH, ROGERS (1985). *Liberalism and American Constitutional Law* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
—— (1997). *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in American History* (Yale University Press, New Haven).
SMITH, STEVEN (1989). *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context* (University of Chicago Press, Chicago).
SOMMERS, CHRISTINA (1987). 'Filial Morality', in Kittay and Meyers 1987, 69–84.
SPINNER, JEFF (1994). *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State* (Johns Hopkins University Press, Baltimore).
—— (2000). *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship* (Johns Hopkins University Press, Baltimore).
SPRAGENS, THOMAS (1999). *Civic Liberalism: Reflections on our Democratic Ideals* (Rowman and Littlefield, Lanham, Md.).
STEIN, LAURA (1993). 'Living with the Risk of Backfire: A Response to the Feminist Critiques of Privacy and Equality', *Minnesota Law Review*, 77/5: 1153–92.
STEINER, HILLEL (1977). 'The Natural Right to the Means of Production', *Philosophical Quarterly*, 27/106: 41–9.
—— (1981). 'Liberty and Equality', *Political Studies*, 29/4: 555–69.
—— (1983). 'How Free? Computing Personal Liberty', in A. P. Griffiths (ed.), *On Liberty* (Cambridge University Press, Cambridge), 73–89.
—— (1994). *An Essay on Rights* (Blackwell, Oxford).
—— (1998). 'Choice and Circumstance', in Andrew Mason (ed.), *Ideals of Equality* (Blackwell, Oxford), 95–112.
STERBA, JAMES (1988). *How to Make People Just: A Practical Reconciliation of Alternative Conceptions of Justice* (Rowman and Littlefield, Totowa, NJ).

Sterba, James (2000). 'Fom Liberty to Welfare: An Update', *Social Theory and Practice*, 26/3: 465–78.
Stiehm, Judith (1983). 'The Unit of Political Analysis: Our Aristotelian Hangover', in S. Harding and M. Hintikka (eds.), *Discovering Reality* (Reidel, Dordrecht), 31–44.
Stocker, Michael (1987). 'Duty and Friendship: Toward a Synthesis of Gilligan's Contrastive Moral Concepts', in Kittay and Meyers 1987, 56–68.
Stout, Jeffrey (1986). 'Liberal Society and the Languages of Morals', *Soundings*, 69/1: 32–59.
Strike, Kenneth (1994). 'On the Construction of Public Speech: Pluralism and Public Reason', *Educational Theory*, 44/1: 1–26.
Sullivan, William (1982). *Reconstructing Public Philosophy* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles).
Sumner, L. W. (1987). *The Moral Foundation of Rights* (Oxford University Press, Oxford).
Sunstein, Cass (1986). 'Legal Interference with Private Preferences', *University of Chicago Law Review*, 53/4: 1129–74.
—— (1991). 'Preferences and Politics', *Philosophy and Public Affairs*, 20/1: 3–34.
—— (1996). 'Social Roles and Social Norms', *Columbia Law Review*, 96: 903–68.
—— (1997). *Free Markets and Social Justice* (Oxford University Press, Oxford).
—— (1999). 'Should Sex Equality Law Apply to Religious Institutions', in Okin 1999, 85–94.
Svensson, Frances (1979). 'Liberal Democracy and Group Rights: The Legacy of Individualism and its Impact on American Indian Tribes', *Political Studies*, 27/3: 421–39.
Swift, Adam, Marshall, Gordon, Burgoyne, Carole, and Routh, David (1995). 'Distributive Justice: Does it Matter What the People Think', in J. R. Kluegel, D. S. Mason and B. Wegener (eds.), *Social Justice and Political Change: Public Opinion in Capitalist and Post-communist States* (Aldine de Gruyter, New York), 15–47.
Talisse, Robert (2000). *On Rawls* (Wadsworth, Belmont, Calif.).
Tam, Henry (1998). *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship* (New York University Press, New York).
Tamir, Yael (1993). *Liberal Nationalism* (Princeton University Press, Princeton).
Tan, Kok-Chor (2000). *Toleration, Diversity, and Global Justice* (Pennsylvania State University Press, University Park).
Taub, Nadine, and Schneider, Elizabeth (1982). 'Perspectives on Women's Subordination and the Role of Law', in D. Kairys (ed.) *The Politics of Law* (Pantheon, New York), 152–76.
Tawney, R. H. (1964). *Equality*, 4th edn. (Allen and Unwin, London).
Taylor, Charles (1979). *Hegel and Modern Society* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1985*a*). *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, vol. ii (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1985*b*). 'Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada', in Cairns and Williams 1985, 183–229.
—— (1989*a*). 'Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate', in Nancy Rosenblum (ed.) *Liberalism and the Moral Life* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.), 159–82.
—— (1989*b*). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge University Press, Cambridge).

TAYLOR CHARLES (1991). 'Shared and Divergent Values', in Ronald Watts and D. Brown (eds.), *Options for a New Canada* (University of Toronto Press, Toronto), 53–76.

—— (1992). 'The Politics of Recognition', in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'* (Princeton University Press, Princeton), 25–73.

—— (1997). 'Nationalism and Modernity', in McKim and McMahan 1997, 31–55.

—— (1999). *A Catholic Modernity* (Oxford University Press, Oxford).

TEMKIN, LARRY (1993). *Inequality* (Oxford University Press, New York).

THOMPSON, DENNIS (1999). 'Democratic Theory and Global Society', *Journal of Political Philosophy*, 7/2: 111–25.

TILMAN, RICK (2001). *Ideology and Utopia in the Social Philosophy of the Libertarian Economists* (Greenwood, New York).

TOMASI, JOHN (1991). 'Individual Rights, and Community Virtues', *Ethics*, 101/3: 521–36.

—— (2001). *Liberalism beyond Justice: Citizens, Society, and the Boundaries of Political Theory* (Princeton University Press, Princeton).

TONG, ROSEMARY (1993). *Feminine and Feminist Ethics* (Wadsworth, Belmont, Calif.).

—— (1998). *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2nd edn. (Westview, Boulder, Colo.).

TREMAIN, SHELLEY (1996). 'Dworkin on Disablement and Resources', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 9/2: 343–59.

TRONTO, JOAN (1987). 'Beyond Gender Difference to a Theory of Care', *Signs*, 12/4: 644–63.

—— (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (Routledge, New York).

—— (1995). 'Care as a Basis for Radical Political Judgements', *Hypatia*, 10/2: 141–9.

TULLY, JAMES (1995). *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge University Press, Cambridge).

—— (2000). 'Struggles over Recognition and Distribution', *Constellations*, 7/4: 469–82.

—— and WEINSTOCK, DANIEL (eds.) (1994). *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question* (Cambridge University Press, Cambridge)

TYLER, TOM, et al. (1997). *Social Justice in a Diverse Society* (Westview, Boulder, Colo.).

UNGER, ROBERTO (1984). *Knowledge and Politics* (Macmillan, New York).

VALLENTYNE, PETER (ed.) (1991). *Contractarianism and Rational Choice: Essays on Gauthier* (Cambridge University Press, New York).

—— (1997). 'Self-Ownership and Equality: Brute Luck, Gifts, Universal Dominance, and Leximin', *Ethics*, 107/2: 321–43.

—— (1998). 'Critical Notice of G. A Cohen *Self-Ownership, Freedom, and Equality*', *Canadian Journal of Philosophy*, 28/4: 609–26.

—— and STEINER, HILLEL (eds.) (2000*a*). *The Origins of Left-Libertarianism: An Anthology of Historical Writings* (Palgrave, London).

—— —— (eds.) (2000*b*). *Left-Libertarianism and its Critics: The Contemporary Debate* (Palgrave, London).

VALLS, ANDREW (1999). 'The Libertarian Case for Affirmative Action', *Social Theory and Practice*, 25/2: 299–323.

VAN DER VEEN, ROBERT, and VAN PARIJS, PHILIPPE (1985). 'Entitlement Theories of Justice', *Economics and Philosophy*, 1/1: 69–81.

VAN DYKE, VERNON (1975). 'Justice as Fairness: For Groups?', *American Political Science Review* 69: 607–14.

VAN DYKE, VERNON (1977). 'The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory', *World Politics*, 29/3: 343–69.
—— (1982). 'Collective Rights and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought', *Journal of Politics*, 44: 21–40.
—— (1985). *Human Rights, Ethnicity and Discrimination* (Greenwood, Westport, Conn.).
VAN GUNSTEREN, HERMAN (1978). 'Notes towards a Theory of Citizenship', in P. Birnbaum et al. (eds.), *Democracy, Consensus and Social Contract* (Sage, London), 9–35.
—— (1998). *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary Democracies* (Westview, Boulder, Colo.).
VAN PARIJS, PHILIPPE (1991). 'Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income', *Philosophy and Public Affairs*, 20/2: 101–31.
—— (ed) (1992). *Arguing for Basic Income* (Verso, London).
—— (1993). *Marxism Recycled* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1995). *Real Freedom for All* (Oxford University Press, Oxford).
—— (2000). 'A Basic Income for All', *Boston Review*, 25/5, 4–8.
—— (2001). *What's Wrong with a Free Lunch: A New Democracy Forum on Universal Basic Income* (Beacon Press, Boston).
VARIAN, HAL (1985). 'Dworkin on Equality of Resources', *Economics and Philosophy*, 1/1: 110–25.
VINCENT, ANDREW, and PLANT, RAYMOND (1984). *Philosophy, Politics and Citizenship: The Life and Thought of the British Idealists* (Blackwell, Oxford).
VOET, MARIA CHRISTINE BERNADETTA, and VOET, RIAN (1998). *Feminism and Citizenship* (Sage, London).
VOGEL, URSULA (1988). 'When the Earth Belonged to All: The Land Question in Eighteenth-Century Justifications of Private Property', *Political Studies*, 36/1: 102–22.
—— (1991). 'Is Citizenship Gender-Specific?', in Vogel and Moran 1991, 58–85.
—— and MORAN, MICHAEL (1991). *The Frontiers of Citizenship* (St Martin's Press, New York).
VOICE, PAUL (1993). 'What Do Children Deserve?', *South African Journal of Philosophy*, 12/4: 122–5.
WALDRON, JEREMY (1986). 'Welfare and the Images of Charity', *Philosophical Quarterly*, 36/145: 463–82.
—— (1987). 'Theoretical Foundations of Liberalism', *Philosophical Quarterly*, 37/147: 127–50.
—— (1989). 'Autonomy and Perfectionism in Raz's Morality of Freedom', *Southern California Law Review*, 62/3: 1097–152.
—— (1991). *The Right to Private Property* (Oxford University Press, Oxford)
—— (1992). 'Superseding Historic Injustice', *Ethics*, 103/1: 4–28.
—— (1993). *Liberal Rights: Collected Papers 1981–1991* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1995). 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', in Kymlicka 1995*b*, 93–121.
—— (1999). *Law and Disagreement* (Oxford University Press, Oxford).
WALKER, BRIAN (1998). 'Social Movements as Nationalisms', in Couture, Nielsen, and Seymour 1998, 505–47.

WALKER, SAMUEL (1998). *The Rights Revolution: Rights and Community in Modern America* (Oxford University Press, New York).
WALL, STEVEN (1998). *Liberalism, Perfectionism and Restraint* (Cambridge University Press, Cambridge).
WALLACH, JOHN (2000). 'Can Liberalism be Virtuous?', *Polity*, 33/1: 163–74.
WALZER, MICHAEL (1981). 'Liberalism and the Art of Separation', *Political Theory*, 12: 315–30.
—— (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (Blackwell, Oxford).
—— (1989). 'Citizenship', in T. Ball and J. Farr (eds.), *Political Innovation and Conceptua Change* (Cambridge University Press, Cambridge), 211–19.
—— (1990). 'The Communitarian Critique of Liberalism', *Political Theory*, 18/1: 6–23.
—— (1992*a*) 'The Civil Society Argument', in Mouffe 1992*b*, 89–107.
—— (1992*b*). *What it Means to be an American* (Marsilio, New York).
—— (1992*c*). 'The New Tribalism', *Dissent*, Spring: 164–71.
—— (1992*d*). 'Comment', in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'* (Princeton University Press, Princeton), 99–103.
—— (1994). *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).
—— (1995*a*). 'Pluralism in Political Perspective', in Kymlicka 1995*b*, 139–54.
—— (1995*b*). 'Response', in Miller and Walzer 1995, 281–98.
—— (ed.) (1995*c*). *Toward a Global Civil Society* (Berhahn Books, (Oxford).
—— (1997). *On Toleration* (Yale University Press, New Haven).
WARD, CYNTHIA (1991). 'The Limits of "Liberal Republicanism": Why Group-Based Remedies and Republican Citizenship Don't Mix', *Columbia Law Review*, 91/3: 581–607
WARE, ROBERT (1989). 'How Marxism is Analyzed: An Introduction', *Canadian Journal of Philosophy*, supplementary vol. 15: 1–26.
WARREN, MARK (ed.) (1999). *Democracy and Trust* (Cambridge University Press, Cambridge).
WARREN, PAUL (1994). 'Self-Ownership, Reciprocity, and Exploitation, or Why Marxists Shouldn't Be Afraid of Robert Nozick', *Canadian Journal of Philosophy*, 24/1: 33–56.
—— (1997). 'Should Marxists be Liberal Egalitarians?', *Journal pf Political Philosophy*, 5/1: 47–68.
WEALE, ALBERT (1982). *Political Theory and Social Policy* (Macmillan, London).
WEINBERG, JUSTIN (1997). 'Freedom, Self-Ownership, and Libertarian Philosophical Diaspora', *Critical Review*, 11/3: 323–44.
—— (1998). 'Self- and World-Ownership: Rejoinder to Epstein, Palmer, and Feallsanach', *Critical Review*, 12/3: 325–36.
WEINSTOCK, DANIEL (1998). 'Neutralizing Perfection: Hurka on Liberal Neutrality', *Dialogue*, 38/1: 45–62.
—— (1999). 'Building Trust in Divided Societies', *Journal of Political Philosophy*, 7/3: 287–307.
—— (2000). 'Saving Democracy from Deliberation', in Ronald Beiner and Wayne Norman (eds.), *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections* (Oxford University Press, Toronto), 78–91.

WEINSTOCK, DANIEL (2001). 'Citizenship and Pluralism', forthcoming in Robert L. Simon (ed.), *Blackwell Guide to Social and Political Philosophy* (Blackwell, Oxford).
WEISS, PENNY, and FRIEDMAN, MARILYN (eds.) (1995). *Feminism and Community* (Temple University Press, Philadelphia).
WEITZMAN, LENORE (1985). *The Divorce Revolution: The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children in America* (Free Press, New York).
WENAR, LEIF (1998). 'Original Acquisition of Private Property', *Mind*, 107: 799–819.
WENDELL, SUSAN (1987). 'A (Qualified) Defense of Liberal Feminism', *Hypatia*, 2/2: 65–93.
WEST, LOIS (ed.) (1997). *Feminist Nationalism* (Routledge, London).
WEST, ROBIN (1997). *Caring for Justice* (New York University Press, New York).
WHEWELL, WILLIAM (1845) *The Elements of Morality* (Harper and Brothers, New York).
WHITE, PATRICIA (1992). 'Decency and Education for Citizenship', *Journal of Moral Education*, 21/3: 207–16.
WHITE, STEVEN (1991). *Political Theory and Postmodernism* (Cambridge University Press, Cambridge).
WHITE, STUART (1998). 'Interpreting the "Third Way"', *Renewal*, 6/2: 17–30.
—— (2000). 'Review Article: Social Rights and the Social Contract—Political Theory and the New Welfare Politics', *British Journal of Political Science*, 30: 507–32.
WILLET, CYNTHIA (1998). *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate* (Blackwell, Oxford).
WILLIAMS, ANDREW (1998). 'Incentives, Inequality, and Publicity', *Philosophy and Public Affairs*, 27/3: 225–47.
WILLIAMS, BERNARD (1971). 'The Idea of Equality', in H. Bedau (ed.), *Justice and Equality* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ), 116–37.
—— (1972). *Morality: An Introduction to Ethics* (Harper and Row, New York).
—— (1973). 'A Critique of Utilitarianism', in J. J. C. Smart and B. Williams (eds.) *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge University Press, Cambridge), 75–150.
—— (1981). *Moral Luck* (Cambridge University Press, Cambridge).
—— (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy* (Fontana Press, London).
—— and SEN, AMARTYA (1982). 'Introduction' in Sen and Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge University Press, Cambridge), 1–21.
WILLIAMS, MELISSA (1998). *Voice, Trust and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation* (Princeton University Press, Princeton).
—— (2000). 'The Uneasy Alliance of Group Representation and Deliberative Democracy', in Kymlicka and Norman 2000, 124–52.
WILSON, LOIS (1988). 'Is a "Feminine" Ethic Enough?', *Atlantis*, 13/2: 15–23.
WOLFE, ALAN, and LAUSEN, JYETTE (1997). 'Identity Politics and the Welfare State', *Social Philosophy and Politics*, 14/2: 231–55.
WOLFF, JONATHAN (1991). *Robert Nozick: Property, Justice, and the Minimal State* (Stanford University Press, Stanford, Calif.).
—— (1992). 'Not Bargaining for the Welfare State', *Analysis*, 52/2: 118–25.
—— (1996*a*). *An Introduction to Political Philosophy* (Oxford University Press, Oxford).
—— (1996*b*). 'Rational, Fair, and Reasonable', *Utilitas*, 8/3: 263–71.
—— (1998). 'Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos', *Philosophy and Public Affairs*, 27/2: 97–122.

Wolff, Robert P. (1977). *Understanding Rawls* (Princeton University Press, Princeton).
Wolgast, Elizabeth (1987). *The Grammar of Justice* (Cornell University Press, Ithaca, NY).
Wolin, Sheldon (1960). *Politics and Vision* (Little Brown, Boston).
Wood, Allen (1972). 'The Marxian Critique of Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 1/3: 244–82.
—— (1979). 'Marx on Right and Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 8/3: 267–95.
—— (1981). 'Marx and Equality', in J. Mepham and D. H. Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy*, vol. iv (Harvester Press, Brighton), 195–220.
—— (1984). 'Justice and Class Interests', *Philosophica*, 33/1: 9–32.
Wright, Sue (2000). *Community and Communication* (Multilingual Matters, Clevedon).
Young, Iris Marion (1981). 'Toward a Critical Theory of Justice', *Social Theory and Practice*, 7/3: 279–302.
—— (1987). 'Impartiality and the Civic Public', in S. Benhabib and D. Cornell (eds.) *Feminism as Critique* (University of Minnesota Press, Minneapolis), 56–77.
—— (1989). 'Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship', *Ethics*, 99/2: 250–74.
—— (1990). *Justice and the Politics of Difference* (Princeton University Press, Princeton).
—— (1993). 'Justice and Communicative Democracy', in Roger Gottlieb (ed.), *Radical Philosophy: Tradition, Counter-Tradition, Politics* (Temple University Press, Philadelphia), 123–43.
—— (1995*a*). 'Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict', in Kymlicka 1995*b*, 155–76.
—— (1995*b*). 'Mothers, Citizenship and Independence: A Critique of Pure Family Values', *Ethics*, 105/3: 535–56.
—— (1996). 'Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy', in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton University Press, Princeton), 120–35.
Young, Iris Marion (1997*a*). 'A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy', *Constellations*, 4/1: 48–53.
—— (1997*b*). 'Political Theory: An Overview', in Robert Goodin and Hans-Dieter Klingeman (eds.), *A New Handbook of Political Science* (Oxford University Press, Oxford), 479–502.
—— (2000*a*). *Inclusion and Democracy* (Oxford University Press, Oxford).
—— (2000*b*). 'Self-Determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism', in Ian Shapiro and Stephen Macedo (eds.), *Designing Democratic Institutions* (New York University Press, New York), 147–83.
Yuval-Davis, Nira (1997). *Gender and Nation* (Sage, London).
—— and Werbner, P. (eds.) (1999). *Women, Citizenship, and Difference* (Zed Books, London).
Zaretsky, Eli (1982). 'The Place of the Family in the Origins of the Welfare State', in B. Thorne and M. Yalom (eds.), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions* (Longman, New York), 184–224.
Zimmerman, Michael (ed.) (1993). *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ).

ثبت المصطلحات

عربي-فرنسي-انقليزي

أ

اتحادات اجتماعية	Unions sociales	Social unions
إجماع	Unanimité	Unanimity
احترام الذات لذاتها	Respect de soi	Self-respect
اختبار الحسد	Test de l'envie	Envy test
اختيار معقول	Choix rationnel	Rational choice
أخلاق الرعاية	Ethique de la sollicitude	Ethics of care
آدابي/واجبي	Déontologique	Deontological
إدماج	Intégration	Integration
أدوار جنسية	Rôles sexuels	Sex roles
أسبقية الحقوق (نظرية)	Primauté des droits	Primacy of rights (doctrine)
استقرار	stabilité	Stability
استقلالية فردية	Autonomie, individuelle	Autonomy, individual
استلاب	Aliénation	Alienation
استيعاب ثقافي	Assimilation, culturel	Assimilation, cultural
اشتراكية طوباوية	Socialisme utopique	Utopian socialism
إشهار/إعلان	Publicité	Publicity
أفعال إستراتيجية	Actions stratégiques	Strategic actions
إلزام	Obligation	Obligation
أمثلية (باريتو)	Optimum (Pareto)	Optimum
أمثلية (حالة)	Optimale (situation)	Optimal (situation)
إنسانوي مدني (مذهب)	Humanisme civique	Civic humanism
إنشائي	Constructif	Constructive
إنشائية (مقاربة)	Approche constructiviste	Constructivist approach
إيثار (مذهب)	Altruisme	Altruism

ب

بناء قومي	Construction nationale	Nation building
بنية أساس للمجتمع	Structure de base de la société	Basic structure of Society

ت

تأويج	Maximisation	Maximization
تأويج الأدنى	Maximin	Maximin
تحديد الفرد لذاته	Auto-détermination	Self-dermination, individual

Civility	Civilité	تحضر
Pragmatic (approach)	Pragmatique (approche)	تداولية (مقاربة)
Prudence	Prudence	تدبير حسن/تبصر
Hierarchy	Hiérarchie	تراتبية
Pattern	Modèle	ترسيمة
Compromise	Compromis	تسوية
Enclosure	Enclosure	تسييج
Solidarity	Solidarité	تضامن
Sympaty	Sympathie	تعاطف
Cooperation	Coopération	تعاون
Multiculturalism	Multiculturalisme	تعدّدية ثقافية
Public reasonableness	acceptabilité publique	تعقليّة عمومية
Preference	préférence	تفضيل
Preferences	préférences	تفضيلات
Adaptative preferences	Préférences adaptatives	تفضيلات متكيّفة
Civism	Civisme	تمدّن
Affirmative action	Discrimination positive	تمييز إيجابي
Sex discrimination	discrimination sexuelle	تمييز جنسي
Voluntary organization	Association volontaire	تنظّم طوعي
Reflective equilibrium	Equilibre réfléchi	توازن متروي
	ث	
Societal culture	Culture sociétale	ثقافة مجتمعية
culturalism	Culturalisme	ثقافتية (نزعة)
	ج	
Community	Communauté	جماعة
Communitarianism	Communautarisme	جماعتية
Association	association	جمعيّة
Republicanism	Républicanisme	جمهوراني (مذهب)
Civic republicanism	Républicanisme civique	جمهوراني مدني (مذهب)
	ح	
Veil of ignorance	Voile d'ignorance	حجاب جهل
Contractual argument	Argument contractual	حجة تعاقدية
Boundaries (national)	Frontières nationales	حدود قومية
Civil rights movement	Mouvement pour les droits civils	حركة الحقوق المدنية
Basic liberties	Libertés de base	حريات أساسية
Civic liberties	Libertés civiles	حريات مدنية
Sense of Justice	Sens de la justice	حسّ العدالة
Collective rights	Droits collectifs	حقوق جماعية
Natural rights	Droits naturels	حقوق طبيعية
Civic rights	Droits civils	حقوق مدنية
Deliberative reasoning	Raisonnement délibératif	حكم/تفكير متروّي

Self-government	Gouvernement de soi	حكم الذات لنفسها
	خ	
Externalities	Externalités	خارجيات
Positive	Positive	خارجيات ايجابية
Negative	Negative	خارجيات سلبية
Public discourse	Discours public	خطاب عمومي
Primary goods	Biens premiers	خيرات أوّلية
	د	
Basic income	Revenu minimum	دخل أساسي
Welfare state	Etat providence	دولة رفاه
Nation–state	Etat-nation	دولة قومية
Agregative democracy	Démocratie agrégative	ديمقراطية تجميع حسابي
Deliberative democracy	Démocratie deliberative	ديمقراطية مداولتية
Social democracy	démocratie sociale	ديمقراطية اشتراكية
	ر	
Apostasy	Apostasie	ردّة
Well-being	Bien-être	رفاهية
	س	
Cultural market place	Marché des biens culturels	سوق المواد الثقافية
Multicultural policies	Politiques du multiculturalisme	سياسات التعددية الثقافية
Politics of difference	Politique de la différence	سياسة اختلاف
Politics of recognition	Politique de la reconnaissance	سياسة اعتراف
Common good (politics)	Bien commun (politique du)	سياسة خير مشترك
	ص	
Charity	Charité	صدقة
Decision making	Prise de decision	صناعة قرار
	ع	
Social justice	Justice sociale	عدالة اجتماعية
Androgyny	Androgénie	عدم التمايز الجنسي
Voter apathy	Apathie de l'électeur	عزوف الناخب
Vulnerability	Vulnérabilité	عطوبية
Social contract	Contrat social	عقد اجتماعي
Benevolence	Bienvaillance	عناية
Globalization	Mondialisation	عولمة
	غ	
Teleology	Téléologie	غائية
desembodied	désincarné	غير مجسّم
	ف	
Efficiency	Efficience	فاعلية
Civic virtue	Vertu civique	فضيلة مدنية
Communicative action	Agir communicationnel	فعل تواصلي

Anarchism	Anarchisme	فوضوية
	ق	
Natural lottery	Lotterie naturelle	قسمة طبيعية
Liberal nationalism	Nationalisme liberal	قومية ليبرالية
	ك	
moral capacity	capacité morale	كفاية اخلاقية
Perfectionnist	Perfectionniste	كمالي
Perfectionnism	Perfectionnisme	كمالية (نزعة)
Universality	Universalité	كونية
	ل	
Impartiality	Impartialité	لا انحياز
Incommensurability of values	Incommensurabilité (des valeurs)	لا إنقياسية القيم
Undeserved inequaliy	Inégalité non méritée	لامساواة غير مستحقة
Decency	Décence	لياقة
Liberalism	Libéralisme	ليبرالية
Libertarianism	Libertarianisme	ليبرتارينية
	م	
Transnational institutions	Institutions transnationales	مؤسسات عابرة للقوميات
Suboptimal	Suboptimal	ما تحت الأمثلي
Maximizer(constrained)	Maximisateur (moral)	مأوّج أخلاقي
Maximizer (straightforward)	Maximisateur (direct)	مأوّج مباشـر
Difference principle	Principe de différence	مبدأ تباين
Transfer principle	Principe de transfert	مبدأ نقل (الملكية)
Mutual (advantage)	Mutuel (Avantage)	متبادل(ة) (فائدة)
Ideal sympathizer	Sympathisant ideal	متعاطف مثالي
Hedonism	Hédonisme	متعوية
Average	Moyenne	متوسط حسابي/معدّل
Stakeholder society	Société de détenteur d'actions	مجتمع مالكي الأسهم
Civil society	Société civile	مجتمع مدني
Conservatism	Conservatisme	محافظ(ة) (نزعة، مذهب)
Neo-conservatism	Néo-conservatisme	محافظة جديدة (نزعة)
Natural equality	Egalité naturelle	مساواة طبيعية
Sex equality	Egalité des sexes	مساواة بين الجنسين
Bergaining (power)	Marchandage (pouvoir de)	مساومة (القدرة على)
Legitimacy	Légitimité	مشروعية
Self-interest	ıntérêt personnel	مصلحة خاصة
Ra ionality		معقولية

Interpersonal comparability	Comparabilité interpersonnelle	مقارنة بينشخصية
Circumstances of justice	Circonstances de la justice	ملابسات العدالة
desembeded	déraciné	منبتّ
Utility	utilité	منفعة
Marginal utility	Utilité marginale	منفعة حديّة
Utilitarianism	Utilitarisme	منفعية (نزعة)
Ambition-sensitivity	Sensible aux différences d'aspirations	مهتم بتباين التطلعات
Natural resources	Ressources naturelles	موارد طبيعية
Citizenship	Citoyenneté	مواطنة
Differentiated citizenship	Citoyenneté différenciée	مواطنة متمايزة
Consent	Consentement	موافقة
Natural talents	Talents naturels	مواهب طبيعية
Racial discrimination	Discrimination raciale	ميز عنصري
	ن	
Consequentialism	Conséquentialisme	نتائجية(نزعة)
Atomisme	Atomism	نزعة ذرية
Nationalism	Nationalisme	نزعة قومية
Cultural relativism	Relativisme culturel	نسبوية ثقافية
Feminism	Féminisme	نسوية
Auction Sheme	Systéme d'enchères	نظام مزاد
Games theory	Théorie des jeux	نظرية الألعاب
Comprehensive (theory)	Englobante (théorie)	نظرية جامعة
Authority	Autorité	نفوذ/سلطة
Gender	Genre	نوع اجتماعي
	هـ	
Immigration	Immigration	هجرة
Heresy	Hérésie	هرطقة
National identity	Identité nationale	هوية قومية
	و	
Natural duty of justice	Devoir naturel de justice	واجب طبيعي في العدالة
Original position	Position originelle	وضع بدئي
False consciousness	Fausse conscience	وعي زائف
Consensus	Consensus	وفاق
Overlapping consensus	Consensus par recoupement	وفاق من خلال التراكب

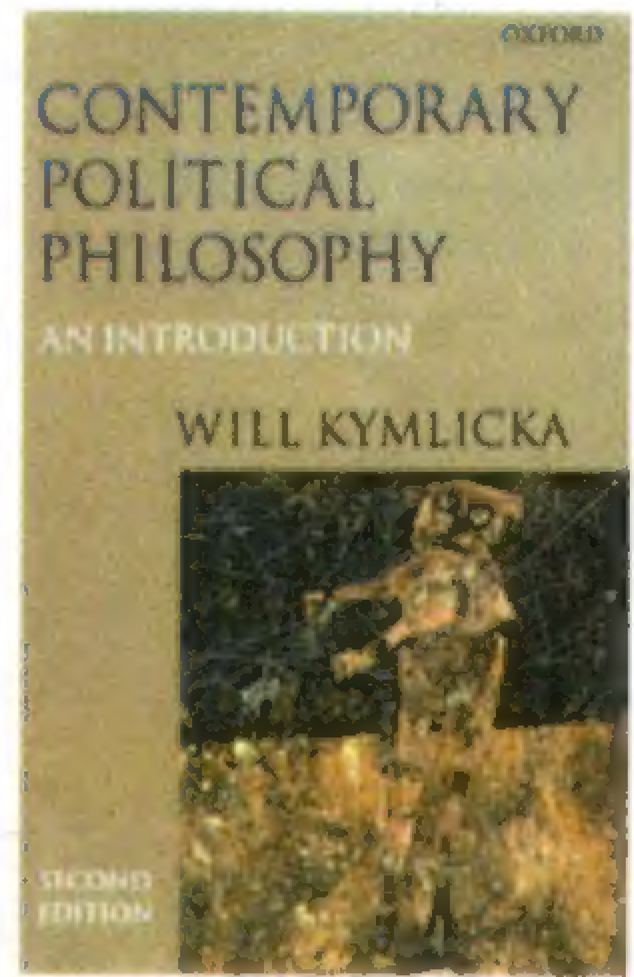
فهرس الأعلام والأماكن

الفهرس

الإنجاز الفني
المركز الوطني للترجمة - تونس

الطباعـــة:
أوربيس للطباعة
1، نهج العربيّة السعوديّة ـ 1002، تونس
الهاتف: 229 280 71 (216+) - الفاكس: 231 280 71 (216+)
البريد الالكتروني: orbis@gnet.tn

مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة



ينشد هذا الكتاب تقديم مدخل للمدارس الفكريّة الكبرى المُسيطرة على الجدل المعاصر في الفلسفة السياسيّة والقيام بتقييم نقدي لأطروحاتها. وتتمثّل، تقريبا، مجمل المادّة التي يفحصها في أعمال حديثة للفلسفة السياسيّة المعياريّة، وبالأخصّ تلك النظريات حول المجتمع العادل أو الحرّ أو الخيّـر. ولذلك، لن يشمل إلا على نحو عرضي مؤلّفات الشخصيات التاريخيّة الأكبر شأنا في الفلسفة السياسيّة، ولا، أيضا، العديد من المواضيع التي كانت تعدّ في ما سبق ذات أهمية رئيسيّة في هذا الاختصاص، كالتحليل المفهوميّ للسلطة وللسيادة ولطبيعة القانون. لقد كانت هذه المواضيع تحظى باهتمام كبير، منذ ربع قرن، غير أنّ مُثل العدالة والحرية والانتماء إلى جماعة، التي نراها تقفز إلى الواجهة كلّما تعلّق الأمر بتقييم المؤسسات والبرامج السياسيّة، أصبحت مؤخّرا هي مركز الاهتمام.

وِيلْ كيملشكا

أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة كوين بكندا وأستاذ زائر بجامعة أروبا الوسطى ببودباست. من مؤلّفاته هذا الكتاب *Contemporary political philosophy* الذي ترجم إلى لغات عديدة وكتاب *Multiculural citizenship: a liberal theory of minority rights* (1995) وكذلك كتاب *Multicultural odysses: navigating the New international politics of diversity* (2007)



منير الكشو

أستاذ محاضر في الفلسفة بجامعة تونس. متخصّص في [illegible]قية والسياسية المعاصرة. من مؤلفاته كتاب *Etu[illegible]contrat et justice* (2006) وكتاب *[illegible]s normes :John Rawls et le concept du politique* (2007) [illegible]كما سبق له أن شارك في الترجمة العربية لكتاب بول ريكور: [illegible]



9 789973 084552

50 د.ت.
50 دولار أو ما يعادلها